

Rund 1982

RELIGION OCH RÄTT

En studie till belysning av relationen religion-
rätt i förkristen nordisk kultur

Bo Frense



1982

Omslaget, detalj ur Skogtapeten
Statens historiska museum, här
ur Media nr 9 sid 145, Stockholm
1981.

© Bo Frense 1982

RELIGION OCH RÄTT

En studie till belysning av relationen religion -
rätt i förkristen nordisk kultur

av

Bo Frense, fil mag, Malmö nation.

Akademisk avhandling som för avläggande av filosofie
doktorsexamen vid humanistiska fakulteten vid univer-
sitetet i Lund kommer att offentligen försvaras å
lärosal 213, Universitetsbyggnaden, torsdagen den
27 maj 1982 kl. 10.00.

FÖRORD

Detta arbete utgör varken början eller slutet på ämnets behandling. Avhandlingen har för mig utgjort en startpunkt inom ett omfattande forskningsfält, som fångslat mig, liksom det gjort och kommer att göra med många andra. Jag har stor anledning att här framföra ett tack till alla dem, som bidragit med hjälp på olika sätt.

Professor Sven S. Hartman och docent Åke V. Ström har genom att välvilligt och engagerat ställa upp med handledning verkligen utgjort avgörande stöd. Värdefulla synpunkter har även givits av professor Bertil Ejder och av docent Gunnar Smedberg samt av deltagarna i professor Hartmans forskarseminarium. Största tacket tillkommer dock mina föräldrar och min familj, vars självuppooffrande insatser för mig alltid utgjort en hjälp, uppmuntran och förutsättning. Nybrostrand i mars 1982
Bo Frense



INNEHÅLLSFÖRTECKNING		sid
KAPITEL I:	INLEDNING	1
KAPITEL II:	KÄLLORNA	
	1 Inledning	9
	2 Runinskrifter och annat arkeologiskt material	11
	3 Norsk-isländsk litteratur	12
	4 Missionslitteratur	21
	5 Lagtexter	27
	6 Slutsats om användandet av källorna	29
KAPITEL III:	FORSKNINGSÖVERSIKT	
	1 Inledning	30
	2 Forskare som hävdar tanken på ett sakralt-rättsligt samband	32
	3 Forskare som bestrider teorin om ett sakralt-rätts- ligt samband	44
KAPITEL IV:	EN BAKGRUNDSTECKNING	
	1 Inledning	51
	2 Ekonomisk-geografisk över- sikt	51
	3 Tidsandan i Västeuropa	55
	4 Maktpolitiska förhållanden	65
	5 Avslutande synpunkter	77
KAPITEL V:	DEN RELIGIÖSA CONTEXTEN KRING ANVÄNDANDET AV RÄTTSSINSTRUMENT MED SAKRAL ANKNYTNING I FÖR- KRISTEN NORDISK RÄTT	
	1 Inledning	79
	2 Den religiösa contexten	80
	2:1 Kult och nytto syn i det förkristna Norden	80

2:2 Världsordningens upprätt-	
hållande medelst det supra-	
humana som redskap	85
2:3 Helgedomars rätt att ge	
asyl	92
3 Slutsats	93
4 Allmänna synpunkter på	
tidigare forskning	94

KAPITEL VI:

DIVINATIONENS ROLL I FORNNORDISK RÄTTSSYN OCH RÄTTSPRAXIS

1 Inledning	99
2 Teckentolkning	101
2:1 Spåkonst, lottkastning	101
2:2 Användande av överbord-	
lämpade högsätessolpar	121
2:3 Andra exempel på tecken-	
tolkning	123
3 Sejd	130
4 Holmgång	134
5 Ordal	147
5:1 Inledning	147
5:2 Järnbörd	148
5:3 Kittelprov	153
5:4 Eldprov	155
5:5 Slutkommentar	156

KAPITEL VII:

SAKRALA BRUK VID TINGSFÖRHAND- LINGAR

1 Begreppet Ting	157
2 Religionens roll återspeglad	
i tingens lokalisering	158
3 Sakrala tingsfunktionärer	168
4 Sakrala bruk vid tingen	175

KAPITEL VIII:

SAKRALA BRUK I ÄGANDERÄTT OCH FAMILJERÄTT

1 Besittningstagande av obebyggt	
land	180

	2 Övertagande av äganderätt	
	till fast egendom	182
	3 Släktens gravhög som	
	lagfartsbevis	186
	4 Gränsmarkeringar	187
	5 Runor och rätt	188
	6 Högsätets roll i arvsrätten	195
	7 Sakrala bruk i äktenskaps-	
	rätten	197
	8 Ättledning	206
	9 Vattenösning av barn	207
KAPITEL IX:	NID OCH SVART SEJD	
	1 Nid	212
	2 Svart sejd i rättspraxis	224
KAPITEL X:	EDENS ROLL I FORNNORDISK RÄTT	
	1 Begreppet ed	229
	2 Vikingar i aktion	
	utanför Norden	231
	3 Den norsk-isländska saga-	
	skaldelitteraturen	242
	4 Guds bilden i äldre Västgöta-	
	lagens edsformler	256
	5 Edgärdsmannebeviset	259
KAPITEL XI:	SAMMANFATTANDE SLUTSATSER	264
KAPITEL XII:	ZUSAMMENFASSENDE SCHLUSS-	
	FOLGERUNGEN ZUR BEZIEHUNG	
	RECHT - RELIGION	265
	NOTER	278
	KÄLL- OCH LITTERATUR-	
	FÖRTECKNING	306
	FÖRKORTNINGAR	331

KAPITEL I: INLEDNING

Avhandlingens uppgift är att utifrån ett antal exempel utgöra en övergripande studie till belysning av relationen religion-rätt under fornnordisk tid. Vi har valt att begränsa exemplen till följande: Divinationens roll, sakrala bruk vid tingsförhandlingar, sakrala bruk i äganderätt och familjerätt, nid och svart sejd, samt edens roll. Dessa inslag i fornnordisk rättspraxis har inte tidigare varit föremål för någon samlad framställning. Vi hävdar i arbetet, att på samtliga dessa områden visar källorna exempel, som tillåter oss dra slutsatser om hur rättssyn och rättspraxis gavs sakral anknytning. Att religionen låg till grund för rättssamhället i alla dess aspekter kommer därmed också att bevisas.

Vi avser visa dels hur på förkristen tid religionens verklig-hetsuppfattning och uppsättning värderingar genomsyrade rättssynen dels hur samma faktorer tog sig uttryck i utformningen av juridiska metoder, d v s i konstruktionen av rättsordningen. Vi kommer speciellt att hävda, att man genom sakral anknytning gav suprahumant grundad rättssäkerhet åt transaktioner i såväl i civilrättsliga som i offentlighetsrättsliga ärenden. Vår huvudfråga till materialet blir därför: Gav riter juridisk giltighet åt transaktioner?

Vi behandlar några områden som inte tidigare varit föremål för någon samlad framställning. Ämnet har annars, fast punktvis, behandlats av ett flertal forskare. Detta innebär dock inte, att vi upplever oss som förekomna av dessa.

Tvärtom är det av största vikt för möjligheten av en samlad undersökning med rimlig volym, att flera led i kartläggningen redan föreligger. Vår uppgift är att sammanställa fakta och synpunkter i ämnet, andras observationer och egna, så att de bildar ett mönster, griper in i varandra som länkar i en kedja av indicier. För övrigt nödvändiggör sagaforskningens utveckling en aktuell undersökning.

Vad beträffar analysen av källorna, är avsikten inte att i första hand prestera en ny källkritisk publikation, utan att utifrån vad vi samfällt anser oss veta om källorna göra en övergripande undersökning.

Kronologiskt och geografiskt har uppgiften avgränsats till det förkristna, vikingatida Norden i dess dåtida utsträckning. Uppgiften kan brytas ner i 11 deluppgifter, som vardera utgör ett kapitel i avhandlingen:

Kapitel I	Inledning
Kapitel II	Källorna
Kapitel III	Forskningsöversikt
Kapitel IV	Bakgrundsteckning
Kapitel V	Den religiösa contexten kring användandet av rättsinstrument med sakral anknytning i förkristen nordisk rätt.
Kapitel VI	Divinationens roll i fornnordisk rättssyn och rättspraxis.
Kapitel VII	Sakral bruk vid tingsförhandlingar.
Kapitel VIII	Sakrala bruk i äganderätt och familjerätt.
Kapitel IX	Nid och svart sejd
Kapitel X	Edens sakrala förankring i fornnordisk rätt
Kapitel XI	Sammanfattande slutsatser rörande relationen rätt - religion.

Det finns flera viktiga omständigheter att påpeka när det gäller avhandlingens terminologi. Med rättsordning menar vi: I gemenskapen gällande regler. Här stöder vi oss på såväl svensk som utländsk rättspraxis ¹⁾. Ordet sakral har en central position i avhandlingen. Med sakral menar vi: som har samband med eller ingår i religionen ³⁾. Vi har inte funnit någon användning för begreppet magi i någon form och går därför inte heller in i den debatt om relationen magi - religion som förts ⁴⁾. I den mån ordet magi förekommer är det uteslutande vid återgivning av andra författares resultat.

Det är också nödvändigt att klargöra vilken källkritik som använts. För att erhålla historisk - vetenskapligt accepterade redskap och ge läsaren möjlighet jämföra resultat, har vi vid utmejslandet av vår källkritik använt Rolf Torstendahls: Historia som vetenskap, såsom mall.

De utsagor vi använder för våra slutsatser får bara kunna förstås på ett sätt. (Om vi exempelvis hävdar om en utsaga, att den säger att Kalle förlorat ena ögat, får det inte vara så, att en annan forskare utifrån samma utsaga med samma rätt kan hävda att Kalle har båda sina ögon i behåll). Bland dessa utsagor vidtar en källkritisk sällning utifrån tre kriterier, nämligen samtidighetskriteriet, tendenskriteriet och beroendekriteriet. Det är nödvändigt att tillägga något om dessa tre kriteriet. Vad beträffar samtidighetskravet är det så, att ju mer detaljerad kunskap man söker, desto starkare måste detta krav vara. I vårt fall handlar det oftast om sedvänjor och åskådningssätt, som sträcker sig över längre tidsperioder och där vi vill pejla allmänna värderingar och uppfattningar i stort, med andra ord livsåskådningsmässigt grundläggande huvuddrag. När det gäller sådana grundvalar för kulturen, behöver samtidighetskravet inte vara lika starkt. Beträffande tendenskravet är det helt klart, att sakpåståenden bör misstänkas vara falska i den mån det gäller uppgifter, som ligger i linje med källans tendens. I vårt fall är det dock vanligen så, att skildrandet av rättsliga sedvänjor och grundläggande rättsliga synsätt ligger vid sidan av källans tendens, utgör en visavi tendensen värdeneutral ram, som omger den tendensiösa storyn. Det tredje redskapet för "sällning" är beroendekriteriet. Det säger, att källorna inte får bygga på varandra, vare sig direkt eller indirekt. De skall helt sakna inbördes sammanhang. Det duger exempelvis inte, att bygga på en författare som skrivit av en annan. Det räcker med blotta misstanken om ett sådant samband källorna emellan, för att vi inte skall kunna använda skilda påståenden, som om de vore oberoende av varandra.

De utsagor, som således dels bara kan tolkas på ett sätt (d v s med samma rätt), dels klarat nämnda sällning, utgör i historisk - vetenskaplig mening användbara påståenden. Om minst två sådana påståenden, här kallade indicier, gemensamt hävdar något, kan jag dra en som historisk - vetenskapligt sann fastslagen slutsats. Ett enstaka indicium ger däremot inte någon grund för ett vetenskapligt konstaterande. Istället för

vittnesbörd från någon källa kan vi med samma rätt använda en helt annan metod, s k indicieargumentering. Detta tillvägagångssätt att fastslå samma slutsatser består i att man använder sig av kända förhållanden, för att sluta sig till andra. Man använder då varken material som kvarlevor eller accepterar ett materials historiska påståenden. Vid detta tillvägagångssätt är det praktiska skäl utifrån kända omständigheter, det historiska sammanhangets krav eller icke-konklusiva slutsatser ur materialet, exempelvis analogislut, som ger indicierna. Ett sådant indicium räcker inte men ersätter fullt ut ett i historisk - vetenskaplig mening användbart indicium. På dessa två vägar, genom minst två historiskt - vetenskapligt användbara påståenden eller indicieargumentering får vi fram historisk - vetenskapligt sanna slutsatser. Vi vill betona, som vi återkommer till nedan, att dessa slutsatser inte på något sätt gör anspråk på att vara definitiva, allmänviltiga. Vi använder bara en stipulativt framställd ofta förekommande måttstock för att underlätta för läsaren, att sätta det vi säger i relation till vad andra skriver.

Vi låter våra källor beskriva det de har att säga beträffande hithörande sedvänjor och syfsätt, gör en granskning enligt ovanstående och drar slutsatser.

Det finns en accepterad möjlighet, att dra i historisk - vetenskaplig mening sannolika slutsatser, som inte är vetenskapligt fastslagna. Man anför skäl, som vart och ett är av den arten, att det i och för sig inte helt uppfyller nämnda källkritiska krav, men som tillsammans ger grund för påståendet, att den givna förklaringen är "mycket sannolik". Denna sannolikhet är inte helt godtycklig, bottnar inte i egen förvissningskänsla, eftersom det skall anföras skäl som kan preciseras, försvaras och bestridas med rationell argumentering. En viss form av avgörbarhet finns alltså, även om graden av sannolikhet inte kan avgöras. Nu finns det tre viktiga krav, för att man skall få dra historisk - vetenskapliga slutsatser, att något på detta sätt är sannolikt utifrån sannolika indicier, nämligen: dels,

att det skall föreligga en anhopning av sannolika indicier, dels att man undersökt och eliminerat alla andra möjligheter så långt det står i ens makt, dels att det måste stå helt klart, att historiskt-vetenskaplig sannolikhet av indicieskäl inte innebär, att det påstådda är vetenskapligt fastslaget, samt att påstående som byggs härpå inte heller är vetenskapligt fastslagna. Även här talar vi om indicier men klargör i varje enskilt fall på vilket eller vilka sätt indiciet ifråga avviker från ovanstående källkritiska krav, det vill säga vari det brister och i vilken utsträckning och varför man trots detta kan tala om tillförlitlighet i detta enskilda fall.

Den metod vi använder måste inom avhandlingens område kunna ge förståelse av så många kända sakförhållanden som möjligt. En positivistiskt inriktad metod, som jämförelsevis förbiser subjektet och i stället koncentrerar sig på det enskilda objektet i avsikt att uppnå maximal objektivitet, leder till okontrollerbar subjektivitet, eftersom man då inte uppmärksammar hur forskarens intressen och frågeställningar påverkar hans forskning. Vi kommer att peka på detta som ett centralt problem med debatten på det område av handlingen skall behandla. Förhållandet mellan forskaren och materialet är istället ett givande och tagande. Forskarens frågor och sätt att strukturera utgår från värderingar. Det är som vi ser det följaktligen nödvändigt, att arbetet utgår från den sociala kontext, i vilken relationen religion-rätt existerade. Förståelse är helhetsförståelse, det finns inget socialt vakuum, delen är ett uttryck för och uttrycker helheten. Det viktiga är betydelsen av det sociala fenomen relationen religion-rätt utgjorde.

En hermeneutiskt inriktad metod, som klart utgår från att så är fallet, är den metod vi föredrar. En sådan metod, som vi kommer att beskriva utförligare här nedan och i samband med forskningsöversikten, har betydligt större möjligheter att tolka så många kända sakförhållanden som möjligt. Detta ställningstagande i metodvalet har å andra sidan den konsekvensen, att våra resultat inte gör anspråk på slutgiltighet, endast på att vara i ovan beskriven historisk - vetenskaplig mening som sanna fastslagna slutsatser. Visar det sig vid framtida forskning på samma ämnesområde, att vi har fel i våra slutsatser, beror detta i vår mening inte på att vi haft en dålig metod, eller i övrigt dålig forskning, utan det beror på att den religionshistoriska forskningen avancerat. Att vi använder Rolf Torstendahls resonemang för fastslående av ur historiskt - vetenskaplig synpunkt sanna slutsatser, resp dragande av sannolika slutsatser, innebär i vårt fall inte att vi gör anspråk på allmängiltighet vad gäller det som mätes, resultaten, inte heller vad gäller måttstocken, utan vi använder bara en ofta förekommande stipulativt framställd måttstock, i avsikt att underlätta för läsaren att sätta det vi säger i relation till vad andra skriver.

Vi når alltså förståelse av det vi studerar bäst genom att använda en hermeneutisk spiral av den typ bl a Per-Johan Ödman talar om ⁵⁾, en spiral utan början och utan slut. Innan vi mer direkt går in på vårt tillvägagångssätt måste vi påpeka ytterligare några omständigheter, som är fundamentala i sammanhanget. Det är vår strävan, att förhålla oss till tolkningsobjektet, som om vi ställde en fråga vi inte vet svaret på. Denna öppenhet möjliggör, att tolkandet utgör ett pendlande mellan synen på delen och helhetssynen, ett pendlande där båda efterhand kan ändras med utgångspunkt i den förståelsehorisont tolkningsobjektet erbjuder. Ytterst handlar det om att vara beredd att låta den studerade verkligheten betyda något annat, än vad man till en början trodde om den. Man skall: Söka efter motsäggande information; Pröva sådana tolkningsalternativ, som innebär att föreställningen om det studerade kan ändras; Klargöra vilka upp-

fattningar och kunskaper som ligger till grund för de tolkningar som görs, d v s tydliggöra hur man tänker, tolkar och förstår. Religion studeras bäst under helhetsaspekt, eftersom en religion innebär ett totalt sätt att strukturera tillvaro och liv. Detta viktiga förhållande bör göra den hermeneutiska spiralen mycket lämpad som redskap i vårt fall.

Hur gör vi då? I kapitel V ges en primär helhetssyn, (Konstruerad utifrån vad som sägs i kapitel IV och V), som utgör vårt redskap att komma in i den hermeneutiska spiralen med. Vi arbetar sedan med en dialektik mellan denna helhetssyn och de delar som vårt material ger ⁶⁾. Den förståelsehorisont vår primära helhetssyn ger kommer att förändras i harmoni med de förändringar, som följer av den dialektiska kunskapsprocessen. Det handlar alltså inte om någon form av cirkelbevis ⁷⁾. Härvid är utvärderandet av källornas användbarhet av största vikt. Detta sker i huvudsak i kapitel ⁷⁾ §§ och bygger på ovan nämnda kriterier. För den dialektiska kunskapsprocessen är det vidare nödvändigt att ha en bakgrundsteckning, sådan som vi ger i kapitel IV. För att förstå måste man gå utöver det man studerar. Förståelse utvecklas i ett historiskt sammanhang. Vi behöver huvuddrag, strukturer, brett skisserade utvecklingslinjer, för att inte drunkna i alla detaljer, utan istället få redskap med vilka vi kan tillgodogöra oss huvudinnebörderna i relationen religion - rätt. I anknytning här till skall speciellt nämnas, att denna bakgrundsskildring är nödvändig för att man skall kunna göra ideologiska jämförelser och med sådana skilja mellan fornnordiskt stoff och sådant från kristen mission.

Den vidare bakgrundsteckningen i kapitel IV, jämte framställningen om den religiösa contexten, kapitel V, hjälper oss vid sökandet efter länken mellan den samhälleliga och den existentiella dimensionen, som denna länk avspeglas i de yttringar av livsåskidningen enskild, och kollektiv lämnat efter sig. Vi lär oss alltså mer om relationen religion - rätt under den behandlade historiska epoken, eftersom vi bättre fattar vilken

innebörd relationen hade för de förkristna nordborna. I lyckliga fall kan arbetet kanske också medföra, att vi känner igen oss själv i historien och därmed också lättare lär något av denna. Genom att uppleva närhet till en gången kultur, erhålles upplevelser, som ger insikt om vår historiska bundenhet och aktualiserar för oss religionens roll i nutida samhällsliv.

Vår metod är systematisk på så sätt, att vi undersöker relationen mellan religion och rättsordning med att se vilka uttryck denna relation tog sig på förkristen tid. Dessutom söker vi i viss mån bidra till helhetsbilden av förkristen nordisk verklighetsuppfattning.

KAPITEL II: KÄLLORNA

II:1 Inledning

Undersökningen är i princip gjord utifrån den tillförlitlighet man allmänt bland forskarna på området ansett sig kunna tillmäta källorna ifråga . Denna tillförlitlighetsnivå, som är en utgångspunkt, är stundtals mycket låg, ibland betydligt högre. På denna tillförlitlighetsnivå kan man uppnå närmast total uppslutning. Avsikten med detta arbete är, som ovan sagts inte att i första hand prestera ett nytt källkritiskt arbete , utan att utifrån vad vi samfällt tror oss veta om källorna göra en övergripande undersökning. Källproblem kommer att beröras endast i den utsträckning de har betydelse för detta arbete.

I detta kapitel kommer jag att under olika delrubriker systematiskt presentera de olika grupper av källor jag använder. I fokus står ständigt frågorna: vad för slags uttalande i ärendet källan kan läggas till grund för, och med vilken grad av tillförlitlighet sådana uttalanden kan göras. Det är också en viktig fråga huruvida källan verkligen är vad den för oss framstår som att vara. Det är många gånger svårt att klarlägga hur det ligger till på denna punkt, som är speciellt aktuell exempelvis i fråga om den norsk-isländska litteraturen: är det gamla traderade berättelser från förkristen tid, eller är det en slags romaner från kristen tid helt losskopplade från förkristna tankar. Motsvarande problem har vi när det gäller skildringar från olika samtida skribenter. Är exempelvis Ibn Rustahs berättelse om ruserna verkligen gjord utifrån egna iakttagelser? En grundprincip måste här vara, att källan tas för det den utger sig för tills annat bevisats.

Frågan är viktig för källans placering i tid och rum. Den avser själva källan som sådan. En samtidig källa har ju helt andra förutsättningar, än en som tillkommit några sekler senare. Vi hävdar dock, att samtidigthetskravet inte behöver vara lika

strängt när man skildrar karaktärer i kulturkretsen, som när man t ex vill skildra en bestämd historisk händelses förlopp. Det kan också mycket väl vara olika hög ålder på själva det sakliga innehållet i källan och den uttrycksform detta innehåll har i den för oss aktuella källan.

Vi har också problem kring källans tendens. I vårt fall ligger materialet ofta utanför själva tendensen. Kulturbeskrivningar ligger då som en visavi tendensen värdenneutral ram kring skildringen av t ex episoden. En kontrollmöjlighet har vi i jämförelser mellan sinsemellan oberoende källor, som uttrycker samma (eller olikartad) syn på relationen religion - rätt.

I vissa fall kan bristande kunskap vara en orsak till felaktig framställning, och därmed är vi framme vid ytterligare en viktig fråga till materialet: Vad är grunden för uppgiftens auktoritet? Är det källan själv, såsom fallet är med runstenar och språkliga källor, eller handlar det om en bearbetning av insamlad information? I det senare fallet måste vi ställa frågan: hur har denna insamling gjorts? och vilket värde kan resultatet tillmätas? I vissa fall är det så, att materialet i skildringen i övrigt, själva storyn så att säga, är insamlat, och således sådant, som författaren själv inte varit med om, medan däremot kulturskildringarna grundar sig på gedigen kunskap, grundad på egna erfarenheter, vars källvärde måste tillmätas hög valör helt oavsett själva storyns verklighetsbakgrund.

Vi har också fall, där en källa uppenbarligen kopierar en annan. Källvärdet i den senare blir ju därefter. Men man kan inte förbise, att det ur källvärdessynpunkt kan vara väsentligt, att en författare, som har ett betvdligt bredare material att arbeta med, en bredare kontaktyta med det skildrade än vad den kopierade författaren haft, instämmer med dennes uppfattning. Detta instämmande med en erkänd auktoritet (det vill säga Tacitus i detta fallet), kan också vara en metod att ge auktoritet åt den egna framställningen.

Det är vår strävan, att ständigt göra våra uttalanden utifrån den säkerhetsgrund källan tillåter. Slutsatsen måste ha sin grund i källans karaktär, som framstår när källan sätts in i sitt sammanhang.

II:2 Runinskrifter och annat arkeologiskt material

Vi använder oss i stor utsträckning av runinskrifter, hällristningar och andra motsvarande arkeologiska fynd. Vad gäller runinskrifterna berör vi dem endast kort här. De har på betryggande sätt i utförliga undersökningar daterats i de verk som anges, Sveriges runinskrifter och motsvarande. Dateringen har skett utifrån flera kriterier såsom runornas art, språklig utgestaltning, textens innehåll etc. De är när inget annat säges vikingatida. De är samtida med den åskådning de är uttryck för, och de är själv källa till det sagda. Det handlar här inte om insamlad, bearbetad information ifrån min synpunkt sett. Däremot har det visat sig mer problematiskt att datera hällristningar. De hänförs säkerligen med rätta till bronsåldern, perioden 1500 - 500 f Kr ¹⁾, men det ideologiska innehåller är säkert representativt även för betydligt senare tidsåldrar. Grundläggande ideologiska sammanhang, världsbild, syn på tillvaron och dess makter ändras endast ytterst långsamt och då betingade av centrala ändringar i totalmiljön. Vi bör därför ta fasta på snarlikheter mellan vad som skildras i ristningar och i våra andra källor.

Problemet ligger i att en bild utan text fattas så olika av olika personer. Det är problematiskt att anknyta bildens återgivning till rätt sammanhang. Att tolka en bilds budskap kräver alltid god kunskap om tillkomstmiljön. Då kan man förhoppningsvis se upphovsmannens intentioner med bilden, man har riktiga trådar att anknyta till, och då kan bilden utöka vårt samlade vetande. Osäkerheten ligger alltså i att vi inte vet om det är rätt trådar vi anknyter bilden till. Annars finns det i och för sig gott om tänkbara anknytningar mellan hällristningar och exempelvis den norsk-isländska litteraturen.

II:3 Norsk-isländsk litteratur

I denna källgrupp är det ett speciellt markant problem, att skilja mellan åldern hos det återgivna stoffet, eller delar därav, och åldern på den form i vilken detta stoff framförs till oss, dikten, sagan etc. Snorre Sturlason skrev sin Edda m fl arbeten ca 225 år efter kristendomens antagande på Island 999/1000. Mycket av hans material återfinns även i nedan nämnda Codex Regius och i skaldediktningen. Han framstår därför som en i traditionerna mycket intresserad och kunnig man. Han förefaller ha samlat material systematiskt. Vi vet dock inte med säkerhet vilka handskrifter han hade tillgång till och inte heller omfattningen av hans kunskaper. Vi känner till en del om hans allmänna kapacitet och hans sociala ställning, faktorer som kan vara centrala för bedömningen av hans möjligheter att samla och systematisera samt återge material.

Snorre byggde med tiden upp ett stort förtroende för sin person. Han blev både rik och väl sedd i stora läger resp ogillad i andra. Han var en man i de isländska händelsernas centrum under en period som var mycket spänningsfylld och som slutade med fristatens fall. Han var en aktiv politiker och ekonomisk makt-havare. Bönderna gav honom som sådan förvaltningen över flera godedömen, och 1215 valdes han till lagsagoman ²⁾. Han var en framträdande personlighet med stor auktoritet, och en av Islands ledande ekonomiskt-politiska makthavare i 35 år. Speciellt belysande för hans kompetens och insiktsfullhet är, att han byggde upp och höll sin maktsställning utan att tillgripa väpnat våld ³⁾. Vi måste räkna med, att han hade en mycket stor förmåga att samla, systematisera och återge material. Vi anser oss också ha anledning anta, att de kunskaper Snorre ansåg sig ha återgavs på ett i huvudsak korrekt sätt på de punkter vi är intresserade av i detta arbete, d v s rättsliga sedvänjor. Dessa kan antas vara korrekt skildrade i de fall de ligger vid sidan av källans tendens. De utgör en tendensfri ram utanför

storyn. En annan sak är, att 225 år kan göra väldigt mycket i fråga om förändringar i det traderade materialet. Å andra sidan fanns det en flitigt använd mnemoteknisk förmåga av hög klass. Vidare skiljde man, som J Rosén påpekar, mellan saga, betydande historia, och lygisaga betydande lögsaga⁴⁾. De rättsliga sedvänjor vi tar upp, utgjorde om de existerade, i likhet med alla rättsliga sedvänjor, centrala drag i kulturen, inga perifera detaljer. Speciellt gäller detta den ideologiska grundvalen i rättsmedvetandet, rättssynen. Det finns stor chans, att sådant klarat tidsavståndet. Dessutom finns en kontrollmöjlighet i jämförelse mellan olika källor. Det finns knappast möjlighet, att man fritt konstruerat samma ideologiska innehåll i rättsyn och samma rättsliga sedvänjor över hela linjen, i hur många återkommande situationer som helst. De författare/skribenter som nedtecknade sagorna var, som Sigurdur Nordal (en av de mer tongivande kritikerna av friprosateorin), påpekar mycket självständiga, ansåg sig ha rätt att ändra sin förlagas skildring, och ansåg sig ha viss grad av personligt ansvar för vad de skrev⁵⁾. Det är även en allmän mening bland forskarna, att saganedtecknarna som Nordal säger flitigt skrev av varandra⁶⁾. I princip är det emellertid helt klart att Snorre liksom övriga sagaförfattare till sitt förfogande hade skaldevisorna och den muntliga traditionen? Ofta har man helt tagit avstånd från att använda sagamaterialet och (fast mindre ofta), skaldediktingen just eftersom de upptecknats vid okänd tidpunkt respektive sent ofta på 1200-talet. Men nedtecknarnas, ex Snorre Sturlasons, kunskaper om äldre förhållanden kan ofta ge oss ett bättre redskap än vi har annars, till att få förståelse av förkristna sammanhang. Dessutom är det allmänt omvitnat, att det fanns en etablerad tradition att memorera. En skildring behöver inte alls vara mindre korrekt för att den inte är nedtecknad på papper eller motsvarande. Det finns tvärtom ingenting alls som gör att vi i vårt fall kategoriskt skulle kunna föredra skriftliga källors återgivning, respektive avskrifter av äldre skriftliga förlagor, framför muntligt traderat stoff. Det muntligt traderade stoffet har vidare en (om än begränsad) fördel däri att det visar vad man vid nedtecknandet uppfattar att tradi-

tionen går tillbaka på. Ett utbrett muntligt traderande som samfällt ger uttryck för vissa grundläggande kulturella drag, drag som ligger vid sidan av tendensen i exempelvis de händelseförlopp som skildras, bör anses användbart även av det skälet att traderandet har en tendens att fokusera väsentligheter, en process som kommer bort vid omedelbar nedteckning.

Denna allmänna karakteristik av källvärdet i den här använda norsk-isländska sagalitteraturen anser vi det nödvändigt att komplettera beträffande Islänningabok, Landnamabok och Egil Skallagrimssons saga. Prästen Ari Torgilsson (1068-1148) skrev Islänningabok under perioden 1122-1133. Ett exemplar från Aris hand är bevarat i avskrift, ⁷⁾. Denna skrift innehåller en kortfattad översikt över Islands historia 870-1120 och utgör således delvis samtidshistoria. Ari bygger på namngivna sagesmän, som varit knutna till de viktigare händelserna under 900-1000-talen ⁸⁾. Hans skrift måste betecknas som mycket tillförlitlig vad gäller beskrivning av rättsliga sedvänjor. Landnamabok, som beskriver koloniseringen av Island, har gått förlorad i originalform. Den finns i två kompletta versioner som jämförts här, Sturla Tordarssons (d. 1284) Sturlubok och Haukr Erlendssons (d. 1334) Hauksbok. Dessutom finns Landnamabok delvis i en senare version, Melabok, från 1300-talet. Alla tre går tillbaka på en äldre förlaga, Styrmisbok ⁹⁾, men Hauksbok har tillkommit efter Sturlubok och utgör enligt författaren själv, Haukr Erlendsson en produkt av jämförelse mellan Sturlubok och Styrmisbok ¹⁰⁾. Sturlubok anses gjord med åtskilliga ändringar ¹¹⁾, varför Hauksbok måste föredragas. Som en gemensam utgångspunkt för användandet av Hauksbok kan man använda Nordals hävdande, att materialet i boken härrör från första hälften av 1100-talet. Han placerar det där i likhet med flera andra forskare ¹²⁾. Vid den tidpunkten befann man sig så pass nära förkristna miljöer, att Landnamabok i denna version bör tillmätas nästan lika gott källvärde som Islänningabok vad beträffar rättsliga sedvänjor och grundläggande utbredda föreställningar som den allmänna rättssynen. Det har också alltid förelegat en stark kon-

servatism i förändrandet av sådana tänkesätt.

Egil Skallagrimssons saga är bevarad i den isländska handskriften Mödravallabok från mitten av 1300-talet ¹³). Med all säkerhet har Nordal rätt i att sagan skrivits av Snorre Sturlason. Nordal för en ingående bevisning ¹⁴). Snorres hustru var ättling till Egil och arvinge till dennes bostad Borg, och Snorre övertog Egilsättens godedöma på Borg. Traditionerna kring Egil har haft goda möjligheter att bevaras fram till nedtecknandet av sagan ca 225 år senare. I denna saga framträder Snorres stora intresse för fornnordiska sedvänjor speciellt starkt. Hela sagan är byggd på gedigen kunskap. Den skildrar detaljerat även det forntida Norges rättsliga, ekonomiska och kulturella förhållanden. Snorres uppgifter visar sig vara vederhäftiga där de kan kontrolleras, beskrivningen av geografiska förhållanden, speciellt Frislands kust stämmer. Det Snorre säger stämmer även väl med Landnamaboks skildringar. Jag bedömer därför sagan som hörande till en ur min synpunkt mer tillförlitlig del av sagalitteraturen. Den har, som Björn Sigfusson påpekat, haft ett månsidigt inflytande på de yngre sagorna, t o m nästan utgjort något av en norm för hur en släktsaga skulle komponeras ¹⁵). Det förefaller klart, att nedtecknaren till denna saga, med all säkerhet Snorre Sturlason, ansågs stå i nära kontakt med det förkristna förflutna, eftersom sagan fått denna normgivande roll.

Handskriften till den äldre eddan, Codex Regius (GKS 2365 4to i DKB), återfanns av biskopen av Skálholt på Island, Brynjólfur Sveinsson, troligen 1643 ¹⁶). Vi har ingen säker kunskap om Codex Regius tillkomsthistoria. Holtsmark återger den allmänna meningen, när hon hävdar att skriften nedtecknats av en islänning på slutet av 1200-talet ¹⁷). En annan eddahandskrift (AM 748 4to i DKB) från början av 1300-talet består av sex gudadikter jämte Völundskvädet. Den har också en dikt, som inte finns i Codex Regius, Balders drömmar. Båda dessa handskrifter går tillbaka på en gemensam, förlorad, skriven källa ¹⁸). Det har inte varit

möjligt, att ge någon säker tidsangivelse på dikternas tillkomst. De försök som gjorts på stilistisk och innehållsmässig grund har gett varierande resultat ¹⁹⁾. Speciellt oense är man om resp. i vilken utsträckning gudadikterna tillkommit före eller efter religionsskiftet ²⁰⁾. Snorre har känt till många av dikterna i Codex Regius. Även de äldsta skaldekvädena visar sådan förbindelse. Brage, som troligen härrör från 850-talet kände till Hamðismál ²¹⁾. Överhuvudtaget har skalderna i skaldediktningen, som Anne Holtsmark påpekar, förutsatt, att det fanns en välkänd skatt av myter att anknyta till ²²⁾. Hon återger också den allmänna meningen bland forskarna, när hon hävdar att det säkerligen funnits diktade eddadikter alltsedan 800-talet ²³⁾.

Codex Regius dikter har liksom stoffet i sagorna traderats muntligt. Av Völuspá har vi flera återgivningar, vilket pekar på detta. Dikten brukar tidsbestämmas till ca 1000 ²⁴⁾, och den finns i tre nedtecknade versioner: Codex Regius, Snorres Edda (fast ofullständig), och i Hauksbók. Dessa framstår som gjorda efter olika muntliga källor och avviker från varandra såväl vad gäller ordföljd, strofordning och versernas placering etc. ²⁵⁾. De återkommande skildringarna av rättsliga sedvänjor har haft stora möjligheter att leva kvar i denna muntliga tradition, och det finns möjlighet jämföra de tre versionernas uppgifter inbördes och därefter med andra källor. Språkhistorikerna har oftast satt gränsen för eddadiktningen till tiden för den språkliga förändring synkopen innebar, d v s 700-talet. Den avancerade metriken skulle, menar man, inte ha kunnat existera kontinuerligt såväl före som efter denna genomgripande förändring ²⁶⁾. Synkopen kan med runinskrifter tidfästas till 700-talet ²⁷⁾, vilket alltså skulle utgöra bakre tidsgräns för eddadiktningen. Motiv från eddadiktningen har varit kända i hela Norden och på de Brittiska öarna. Så är t ex fallet med motivet i Hymisqviða, som handlar om Tors fiskefärd, ett motiv som är avbildat på flera håll, ex på Altunastenen i Uppland och Gosforbhorset i England. Jag skall återkomma till detta motiv nedan. Myten om Sigurd Fafnesbane

Återfinns på Ramsundsberget i Södermanland, på Hunnestadsmonumentet i Skåne ser vi samma motiv som i Helgaqvīða Hundingsbana in fyrri strof 54, jättekvinnan Hyrrokin ridande på en varg med en orm som tömmar. Trollets häst, som syftar på denna scen, är ett vanligt skaldemotiv ²⁸⁾, som även finns i Snorres Edda ²⁹⁾. Dikterna var uttryck för en gemensam förkristen motivkrets, och det är denna som är av intresse för min undersökning. I ovannämnda fall kan denna motivkrets existens och spridning klart beläggas genom kopplingen mellan run-bildstenar och eddadikter. Kopplingen gör också, att det finns en hög grad av sannolikhet för att den ideologi och med denna den rättssyn och rättspraxis som återges i eddadiktarnas motivkrets återger fornnordiska tänkesätt.

Rättsmedvetande och rättsliga sedvänjor är seglivade. Det är en väsentlig fråga, hur mycket av de skildrade rättssederna som är kristet stoff. Man måste emellertid tänka på att rättsmedvetandet endast ändras på mycket lång sikt och att utifrån kommande stoff för att kunna slå rot i rättsmedvetandet inte kan avvika kraftigt från detta. Det finns alltså anledning antaga, att i den mån rättsliga sedvänjor importeras, och slagit rot i rättsmedvetandet till den grad att de till och med kunnat användas i possins uttryck för den gemensamma mytskatten, så har dessa importerade synsätt till sin grundläggande struktur, till grundläggande värderings- och verklighetsuppfattning, måst likna inhemska tankegångar. Annars skulle de aldrig kunnat slå rot. Detta resonemang avser såväl edda- som skaldedikter. I dikterna handlar det ju inte, som däremot i lagtexter, om utifrån kommande regler, som av diverse skäl pressas på rättsordningen av de höga makthavarna. Diktarna handlade oberoende av sådant tvång och återgav sina egna upplevelser, värderingar och motsvarande.

Vi har anledning tillägga några ord ytterligare om vissa, upprepade gånger använda eddadikter. Voluspás ålder och ideologiska hemvist har debatterats flitigt. Vad tillkomsttiden beträffar,

diktens, inte innehållets, varierar ståndpunkterna mellan 900-talet (F Jónsson) och 1050 (A Heusler). (Innehållet anses vara äldre)³⁰⁾. Denna variation har mindre betydelse när det gäller rättsliga sedvänjor. Säkerligen har Å V Ström rätt i att det ideologiska innehållet, (som ju är det väsentliga vid undersökning av rättssyn etc) är förkristet. Ström visar detta genom en jämförelse med indogermanskt stoff³¹⁾. Även bortsett från Ströms undersökning måste vi konstatera, att ifall det handlar om kristet stoff, måste detta kristna stoff ha anknutit väldigt bra till förkristna tänkesätt och således spegla detta tämligen väl, vilket är det väsentliga ur vår synpunkt. En annan av gudadikterna, om Oden, Grímnismál, har ofta ansetts vara en av de äldsta i Codex Regius. Dikten förefaller sammansatt i en förkristen miljö av mångfalden mytologiska detaljer att döma. Även prosatexten tycks sakna kristen påverkan. Poeten ger uttryck för en levande tro på Oden och denne guds magiska förmåga. Antagligen härrör det ideologiska stoffet i dikten från förkristen tid. Troligen har John Stanley Martin rätt, när han förmodar, att om denna dikt är en produkt från kristen tid, så är den en mycket skickligt gjord förfälskning³²⁾.

Två andra eddadikter, som för mitt syfte har relativt högt källvärde, är Trymskvädet och kvädet om Hymer. Det är viktigt att skilja på det här intressanta, det mytiska innehållet vad rättsyn beträffar, och å andra sidan den i och för sig här mindre viktiga åldern på den poetiska form detta innehåll traderats i. Dessa två dikter har inte använts av Snorre, vilket är anmärkningsvärt och som Anne Holtsmark påpekar, kan det betyda, att det av oss kända utförandet tillkom efter Snorres tid³³⁾. Men vad beträffar Trymskvädet ligger förklaringen med all säkerhet i att denna dikt skrivits av Snorre själv, som Peter Hallberg visat genom att jämföra Snorre med karakteristika hos Trymskvädets författare, speciellt mytologisk kunskap och materialbehandling³⁴⁾. Holtsmark har dock säkert rätt i att det mytiska innehållet i

dessa dikter med sitt burleska, humoristiska budskap knappast är diktat i kristen tradition ³⁵⁾. Det är säkerligen uttryck för en verklighetsuppfattning av förkristen art.

Hávamál återges endast i Codex Regius, men citeras även av den norske skalden Eyvind Skaldaspillir troligen vid mitten av 900-talet ³⁶⁾. Det är fullt tänkbart, som påpekats från flera håll, att denna dikt består av en sammanställning av ursprungligen separata element ³⁷⁾. Holtsmark återger en allmän mening, när hon hävdar att dikten innehåller hedniskt stoff, speciellt då det av nämnde skald citerade från Hávamál: "Boskp dör, släktingar dör, även du dör, men lysande ord dör aldrig, om de sägs om en man Jag vet ett, som aldrig dör, domen över död man" ³⁸⁾. Men även om det förefaller vara en allmän mening bland forskarna, att här föreligger en blandning mellan hedniskt och kristet i denna dikt har man svårt att avgöra vilket stoff som tillhör vardera kategorin ³⁹⁾. Den ur min synpunkt naturliga slutsatsen utgår från det grundläggande förhållandet, att i den mån kristet stoff påverkat rättssyn och rättspraxis som denna framstår i denna blandning av stoff, så har det utifrån kommande kristna stoffet måst vara tämligen likt och anknyta väldigt bra till den rådande förkristna rättssynen, annars skulle det kristna materialet aldrig kunnat tas upp. Det handlar om självständiga poeter och skribenter, inte statliga ämbetsmän som skulle tvinga på materialet en för detta främmande rättssyn. Det synsätt poeten uttryckte utgjorde en helhet ideologiskt inom den eventuellt ursprungligen separata strofen eller motsvarande, respektive inom hela dikten om den ursprungligen mot förmodan utgjorde en enhet. För vårt syfte är dikten således användbar, och det finns hög sannolikhet för att det återgivna motsvarar förkristen rättssyn och rättspraxis. Om materialet sedan i sin nuvarande form formulerades av en eller flera diktare eller om en förkristen dikt stuvats om (som Lindqvist troligen ~~ej~~ med rätt hävdar ⁴⁰⁾), är för denna undersökning oväsentligt. På grund av att det föreligger en stoffblandning, i vilken de rättsliga synsätten framträder som enhetliga, bör det kristna stoffet ha varit sådant, att det inte förde

med sig ideologiska motsättningar i dikten vad rättssyn och rättspraxis beträffar. Made det kristna rättsstoffet avvikit kraftigt hade det framkallat en kraftig kollision av värderingar, speciellt som det alltid funnits ett starkt konservativt drag i rättsmedvetandet.

Den isländska fornaldarsagan *Bósa saga* behöver också ett speciellt omnämmande. Sagan finns bevarad i fyra handskrifter från 1400-talet ⁴¹⁾. Sagan sådan den nu föreligger är uppenbarligen sen och sammansatt av stoff, som hämtats från annan sagalitteratur. Men en del stoff förefaller äldre, vilket bland annat framgår av att framställning och innehåll på flera punkter avviker från medeltida kristen sexualsyn. Sagan är väldigt grovkornig i tonen. Den har tre redogörelser för huvudpersonen *Bóses* nattliga äventyr med döttrarna på tre gårdar han kommer till, och dessa skildringar är av så sexuellt laddad art, att de utlämnats i en del handskrifter och i de äldsta utgåvorna av sagan ⁴²⁾. Att material på grund av sexuellt laddad karaktär sorterats bort av kristna skribenter är något välkänt från den fornnordiska litteraturen ⁴³⁾. Det föreligger stor anledning att tillmäta sådant material förkristet ursprung. Det har också ursprungligen haft stor spridning. Utöver att det varit högfrekvent i den norröna litteraturen, omvittnas fenomenet också av ex Adam av Bremen i det han säger vara ögonvittnesskildring från kulten i Uppsala. Där framfördes enligt dessa ögonvittnen sånger med så starkt sexuell laddning, att Adam säger sig av denna anledning vägra återge dem i sin skrift ⁴⁴⁾. Även på andra ställen i Adams verk framgår det, att han fokuserar just det erotiska intressets yttringar i kulten. Exempelvis i hans beskrivning av Fricco, Frej, vars främsta kännetecken enligt Adam (eller rättare, hans ögonvittnen) var en stor penis ⁴⁵⁾. Vår slutsats av detta och motsvarande är, att när rättsliga sedvänjor är invävd i sådant uteslutet material, bör man tillmäta dessa rättsliga skildringar högt källvärde.

I *Bósa saga* har vi framstående exempel på denna typ av material,

sexuellt laddat och därför också utsorterat och censurerat av kristna skribenter. Speciellt tänker vi på den s M Buslubogen, där sejdkvinnan Busla i sexuellt laddade ordalag utövar sin svarta sejd. En av de bevarade pergamenthandskrifterna (cod. AM 343a 40perg) har kopierats på papper av Jón Gissursson, den kände avskrivaren från 1600-talet. Gissurssons avskrift (cod. AM 340 4o pap) utelämnar, som Otto Jiriczek påpekat ⁴⁶⁾ på fyra ställen sådant material. Dels utlämnas eller omarbetas de tre ovannämnda obscena textställena som skildrar Bósi och bonddöttrarna, dels utlämnas helt den tredjedel av Busluboen, som utöver sin sexuella laddning också innehåller runmagi. Buslubaen utlämnas överhuvud helt eller delvis i flertalet pappersavskrifter av sagan ⁴⁷⁾. En av skribenterna, Torfaeus erkänner detta i slutanmärkning till sin handskrift: "Her endis Heröd oc Bosis Historie, icke alldelis saa fuldkommen beschrefuen som den war i Hedendomen, formedelst dend throidombskonst, der war indfattet, Ellers Er Materien fuldkommen". ⁴⁸⁾.

Det förefaller fullt möjligt, att stället i Busluboen utelämnats därför att det återger förkristet stoff av sådan art, att det inte kunde accepteras. De rättsliga synsätt och sedvänjor som är invävda i sådant material bör därför tillmätas högre källvärde än sagamaterialet normalt.

II:4 Missionslitteratur

Rimberts krönika över sin företrädare på Hamburg-Bremens ärkebiskopsstol föreligger i tre pergamentshandskrifter, som alla anses stå Rimberts förlorade original nära. Det finns smärre variationer mellan dem, men inte i de avsnitt vi använder. Den text vi använder, är den, som genom främst Wilhelm Levisons arbete ⁴⁹⁾ numera allmänt anses som ursprunglig. Den finns i en pergamentshandskrift från 800-talet eller 900-talet, kallad A1 ⁵⁰⁾. Den härrör förmodligen från ett exemplar Rimbert sände biskop Salomo av Konstanz, en annan förkämpe för ärkestiftet ⁵¹⁾.

Av de två andra pergamentshandskrifterna, som anses i stort återge den ursprungliga texten, är en skriven ca 1200, A2 ⁵²⁾ och den tredje skriven ca 1300, A3 ⁵³⁾. Med all säkerhet har Levison rätt, när han utifrån språkliga jämförelser och konsekvensresonemang drar slutsatsen att andra förefintliga versioner än den, som återfinns i dessa tre pergamentshandskrifter, A-texten, går tillbaka på denna. De utgör tendensiösa förvanskningar, sammandrag etc, hävdar han. Han har troligen också rätt i sin förmodan, att A-texten funnits i ärkestiftet under Adams av Bremen tid, men sedan försvunnit därifrån. Endast på avlägsna platser, som Konstanz och Corbie, har avskrifter av den ursprungliga texten funnits kvar, allt på grund av kyrkopolitiska strider ⁵⁴⁾.

Det finns flera omständigheter att ta fasta på vid en uppskattning av källvärdet i de skildringar av rättsliga sedvänjor och tänkesätt, som Rimbert ofta och detaljerat ger exempel på. Man kan slå fast som tämligen säkert, att Rimbert hade djup insikt i fornordiska sedvänjor. Han var chef för ett ärkestift, som ställde anspråk att få vara huvudansvarigt för missionen i Norden, och som hade detta som sin existensberättigande uppgift. Situationen på det nordiska missionsfältet var vid tiden för tillkomsten av Ansgarskrönikan, (865 - 876) ⁵⁵⁾, den, att de förkristna sederna och tänkesätten helt dominerade scenen. Först 200 år senare kunde man införa kyrklig organisation i området. Detta med vem som skulle leda och organisera missionsverksamheten var en framträdande, för att inte säga den mest framträdande kyrkopolitiska stridsfrågan i regionen. Påve Gregorius IV hade för missionen inrättat ett påvligt legationsområde. Verksamheten och de omvända folken skulle alltså kyrkoorganisatoriskt lyda direkt under Rom. Den frankiske kejsaren, Ludvig den fromme, hade emellertid helt egna strävanden. Man kastade påvens ordning överända och införde ett frankiskt ärkebiskopsdöme, alltså under keiserlig kontroll, ingående i det keiserliga vasallsystemet, och tilldelade Ansgar denna ärkestol ⁵⁶⁾.

Med denna fortfarande pågående oroande maktkamp i bakgrunden, måste det ha förefallit Rimbert väsentligt, att visa upp en effektiv, framgångsrik verksamhet att tysta kyrkopolitiska motståndare med och vinna över trehågsna makthavare. Då som nu var ett personligt aktivt engagemang från ledningens sida A och O för att aktivera medarbetare och nå resultat. I en så utsatt situation måste Rimbert ha skaffat sig gedigna insikter. Han bör, i likhet med vad hans skrift återspeglar, ha tillmätt fakta om icke-kristna sedvänjor på missionsfältet hög prioritet. Sådana kunskaper måste ha upplevts som ovärderliga redskap. Han hade också goda möjligheter att förvärva kunskaper. Alltsedan 840 hade han vistats i och kring ärkestiftets ledning. Han hade länge varit Ansgars främste medarbetare i den ansvariga chefsrollen. När han därför 865 - 76 skrev krönikan, hade han således i drygt 25 år intensivt upplevt och verkat i ärkestiftets hela kontaktyta med missionsfältet. Det kan knappast betvivlas, att han hade breda och djupa insikter om fornnordiska sedvänjor.

Även när det gäller hans återgivning av sina kunskaper finns det mycket, som talar för att han presenterat det för oss intressanta materialet, de rättsliga sedvänjorna och tänkesätten på ett korrekt sätt. Detta material ligger utanför den hagiografiska utsmyckningen. Det fanns i hela Europa ett mönster i tiden, att utifrån olika tecken tolka Guds vilja. Denna syn på tillvaron var inte på något sätt kontroversiell. Det låg inga propaganda-triumfer i att påpeka sedvänjor, som grundade sig på åskådningsmässigt allmängods. Dessutom var avsikten med Vita Anskarii att hedra Ansgar och lovprisa hans verksamhet liksom ärkestiftets. Ur denna synpunkt var det tämligen likgiltigt om de divinatoriska sedvänjorna avvek något i utförandet från europeisk praxis. Det har inte funnits anledning för Rimbert att konstruera på denna punkt. Man måste också ta fasta på att Rimbert själv visar ett behov av att upplevas som vederhäftig, just när det gäller skiltringar från missionsfältet. Han betonar vikten av att man har

egen kunskap om förhållanden på missionsfältet, som ett högst relevant vapen i maktkampen. Rimbert underförstår att han här har något ytterst väsentligt, som motståndarlägret saknar. Han låter uttryckligen sin vederhäftighet intygas med hänvisning till den vid kröniskans nedskrivande ännu levande medresenären till Ansgar på dennes första resa till Birka, pater Witmar i klostret i Corbie. Rimbert uppmanar den läsare, som vill ha bekräftelse på det sagda och mer information från missionsfältet, att med fördel själv kontakta pater Witmar, som framhäves som en stor auktoritet på området ⁵⁷⁾. Vi vet också, att klostret i Corbie var en av de mer framträdande ledningscentralerna för det nordiska missionsarbetet. Där var mycket kunskap samlad. Rimbert drog sig inte för att konfrontera sitt arbete med denna "expert-panel". Hans verk är rent av ställt till munkarna i detta kloster, och vi vet, att de fick en kopia ⁵⁸⁾.

Rimberts av honom själv således omvittnade behov att framstå som vederhäftig hade naturliga förklaringar. Att i en för hans eget och framför allt hela ärkestiftets anseende och bådaderas framtida funktionsmöjligheter så betydelsefull skrift framstå som direkt okunnig kan inte ha varit lockande. Det finns ingen anledning till att tro, att Rimbert fritt konstruerar, när han upprepade gånger beskriver samma rättsliga sedvänjor. Det är dock nödvändigt att hålla sanningsfrågan öppen, i väntan på säkra belägg i någon riktning. Vad beträffar tilltron till hans beskrivningar i största allmänhet, så har hans uppgifter ibland, fast inte i av oss här använda avsnitt, kunnat ses mot bakgrund av arkeologiska fynd i Birka, varvid Rimberts krönika framstår som en god källa.

Adam av Bremen var föreståndare för klosterskolan i denna stad. Han skrev på 1070-talet om ärkestiftet Hamburg-Bremens historia fram till 1072, *Gesta Hamburgensis ecclesiae pontificum*. Vi har använt den enda kvarvarande avskriften av Adams arbete, sådant detta var, när det ca 1076 presenterades för ärkebiskop Liemar. Det är detta, nu förlorade dedikationsexemplar i en avskrift från ca 1200 ⁵⁹⁾ som vi här stöder oss på. Nu var det så, att

Adam även efter 1076 fortsatte att göra tillägg och andra ändringar i sitt manuskript. Dessa ändringar har varit föremål för mycken forskning och man har diskuterat åtskilligt kring hur Adams slutliga text gestaltar sig ⁶⁰⁾. Denna debatt faller här utanför uppgiftens ram. Vi har använt enskilda av Adams tillägg, som då återfinns i andra handskrifter än dedikations-exemplaret. De tillägg vi använt återfinns i flera olika handskrifter och betraktas allmänt som säkerställda ⁶¹⁾.

För utvärderingen av källvärdet (för vårt syfte) av Adams arbete, är det av vikt att konstatera, att han hade stor kunskap, dels om nordeuropeiska förhållanden i allmänhet, dels spec om Norden, som ju utgjorde huvudföremålet för ärkestiftets verksamhet. Han var mycket kunnig ifråga om de klassiska författarna, skaldar, historiker, jurister, kyrkofäder och geografer liksom vad det gäller äldre krönikörer ex Gregorius av Tours, Einhard och Beda ⁶²⁾. Han var noga med att ange källa och att värdera denna. De skriftliga källor han föredrog var levnadsskildringarna över Ansgar (högst på listan), Kimbert, Willebrord, Willehadi jämte Ansgars (Vi vet inte vem denne namne till Nordens apostel var, man har inte heller kunnat utesluta att det var denne själv) Miracula S Willehadi. Dessa stod i centrum. För att komplettera dem använde han diverse kyrkohistoriska verk, främst levnadsskildringarna över Bonifatius, Liudger och Radbod av Utrecht, alla tre verksamma inom mission, dock ej i Norden ⁶³⁾. Adam har också haft en omfångsrik brevväxling med diverse kloster, framför allt med Corbie, som allt sedan Ansgar varit nära knutet till den nordiska missionen ⁶⁴⁾.

För det nordiska missionsområdets del var hans källmaterial ganska starkt. Adam har haft personlig kontakt med kung Sven Estridsson av Danmark, som han troligen mötte på en resa i detta land ⁶⁵⁾. Adam har värderat kungens utsagor mycket högt som källa. Han har gått så långt i detta hänseende, att han lagt andra källor åt sidan när det gäller skildring av nordiska sedvänjor. Samtliga uttalanden om "barbarerna", som han kallar dem, är hämtade från

Sven Estridssons berättelser ⁶⁶⁾. Det är ett högt betyg åt kungens redogörelser, satt av en forskare, som dock inte var helt utan andra möjligheter, och som var van att jämföra och utvärdera. Adam utfrågade också sina äldre kolleger inom Bremens domkapitel, och personer som verkat som Bremenkyrkans representanter i Norden, t ex biskoparna Rodulf av Slesvig och Adalbard av Sigtuna ⁶⁷⁾. Sven Estridsson som huvudkälla jämförd med dessa båda och andra källor, ger Adams uttalanden om grundläggande sedvänjors art ett högt källvärde. Sven Estridsson regerade 1047 - 74, och under denna tid befann sig Danmark i ett religiöst brytningsläge. Det var under kung Svens tid, som kyrkan organiserades i Danmark. Kungen hade rika möjligheter att ta del av icke-kristna miljöer, såväl i Danmark som i andra nordiska länder. Han hade nämligen vistats 12 år i Sverige och Norge, bl a som hirdman åt den svenska monarken. Man kan utgå ifrån, att han hade insikt vad gäller förkristna sedvänjor från de delar av Norden han varit i. Adam mötte kungen ca 1070 och de sista anteckningarna, tilläggen, gjordes under perioden fram till 1080. Det föreligger visserligen ingen garanti för att Adam omedelbart nedtecknat vad han hört, men i mitt fall rör det sig om återkommande skildring av grundläggande sedvänjor, (som i alla fall vad divinationen beträffar bör ha legat utanför skriftens tendens, eftersom divination var europeiskt allmångods) och i fråga om sådana har omedelbarheten i nedtecknandet något mindre betydelse.

Adams arbete präglas av tidens kyrkopolitiska motsättningar. Han ville främja Hamburg - Bremens sak. Han stod mitt i motsättningarna om missionens framtida utgestaltning, och detta utgör en framträdande tendens hos honom. Dessa strider gällde främst, vilka som skulle leda missionsarbetet och styra de nya kristna områdenas kyrkliga organisation. Denna tendens berör knappast rättsliga sedvänjor. Vad spec divinatoriska sedvänjor beträffar, kan de inte ha fyllt någon funktion i en sådan tendens, eftersom divination var europeiskt allmångods.

II: 5 Lagtexter

Vi vet inte, när lagarna i de svenska folkländerna slogs samman till landskapslagar. Den allmänna meningen bland forskarna är, att detta skedde under 1200-talet ⁶⁸⁾. Snorre Sturlasson ger ett belysande besked i sammanhanget, nämligen att om de uppländska folkländens lagar skiljde sig åt, skulle Tiundalands lag ha vitsordet ⁶⁹⁾. Beträffande götålagarna (Äldre Västgöta, Yngre Västgöta-, Östgöta-, Gutalagarna samt Smålandslagens kyrkobalk), samt Dala- och Näsingelagarna, så är de bevarade som privata uppteckningar och bearbetningar av i resp landskap gällande rätt. Södermannalagen däremot är en modernisering och systematisering på kungligt initiativ liksom Upplandslagen ⁷⁰⁾. Innan landskapslagarna nedtecknades hade de under sekler bevarats i muntlig tradition ⁷¹⁾. Lagmannen skulle tälja (läsa upp) och skilja (döma) lag ⁷²⁾. Det för oss väsentliga är stoffets ålder, och vi försöker klarlägga detta utifrån de förutsättningar, som föreligger i det enskilda fallet, och med de möjligheter detta erbjuder, exempelvis jämförelser med kanonisk rätt omnämnanden av kända förhållanden etc. En jämförelse mellan lagtexter kan också medföra, att man ser en viss art av förändring framträda, en viss utvecklingslinje, som kan vara väsentlig för tolkningen.

Två omständigheter anses bland forskarna allmänt tala för att förkristet stoff generellt sett haft möjlighet leva kvar i dessa texter. Dels fanns det i lagspråket inbyggt en memoreringsteknik av avancerat och mångsidigt slag ⁷³⁾, dels ändras grundläggande rättsliga synsätt ytterst långsamt.

Det som sagts om de svenska landskapslagarna gäller i dessa fall även de tidiga norska lagtexter som använts. I sina bevarade former härrör dessa nordiska lagtexter tidigast från 1200-talet. På dessa punkter råder allmän enighet bland forskarna. Samma förhållande gäller den likaså på 1200-talet tillkomna isländska lagsamlingen Grágás.

Anglosaxiska lagar

Förhållanden kring vikingarnas ageranden i England återspeglas bl a i diverse lagtexter därstädes från denna tid. Vi har använt dels en omfattande avskrift på latin, Quadripartitus från ca 1114 ⁷⁴⁾, dels av bevarade anglosaxiska lagtexter som behandlar samma saker, Cotton Nero A1 från ca 1070 ⁷⁵⁾, Cambridge Corpus Christi College 383 skriven ca 1125 ⁷⁶⁾ och Cambridge Corpus Christi College 79, skriven 1325 ⁷⁷⁾. Vi har kunnat jämföra den latinska Quadripartitus, vars källa är okänd, med de anglosaxiska versionerna av motsvarande stadganden, vilket varit till nytta ur källvärdessynpunkt. Quadripartitus har nedtecknats nära i tid och rum i förhållande till reglernas tillkomstsituation. Vi tillmäter den skildring av sedvänjor som framträder vid denna jämförelse en hög grad av tilltro som spegel av de fattade besluten, spec av grundläggande synsätt i dessa. Vad denna bedömning sedan medfört för användandet av lagtexten som spegel av nordiska rättsliga sedvänjor av förkristen art, varierar med exemplen.

Slutsats om användandet av källorna

Som en följd av våra resonemang i kapitel 1 och i ovanstående delar av kapitel 11 spec utifrån de tre centrala källkritiska frågorna: Samtidighetskrav, tendenskriterum, beroendekriterium, indelar vi för dragandet av slutsatser ur materialet våra källor enligt följande rangordning:

Runinskrifter, arkeologiska fynd, Islänningabok, Landnamabok, vissa kombinationer av run-bildstenar med eddadikter, missionslitteratur, huvudsakligast Rimbert och Adam av Bremen, eds-formier i äldre Västgötalagen samt anglosaxiska lagtexter.
Därefter

Tidiga nordiska lagtexter, Busluboen i Bósa saga, Hávamál, Völuspá, Grímnismál, Þrymsqviða, Hymisqviða, Egil Skallagrimssons saga (p g a sin roll vid normbildning i sagalitteraturen), övrig Eddadiktning, Snorre Sturlasons arbeten utom Egil Skallagrimssons saga, hällristningar och sist övrig sagalitteratur.

Det går i vårt fall dock inte att kategoriskt avgöra frågan om våra källors värde. Detta måste avgöras från fall till fall och beror såväl på frågeställning i det aktuella fallet som på källans art.

KAPITEL III: FORSKNINGSÖVERSIKT

III:1 Inledning

Problem rörande den fornnordiska rättsordningen har behandlats av en rad forskare. Givetvis reser vi inte med detta kapitel något anspråk på fullständighet. Här föreligger ett urval, innehållande det vi anser lämpligt ta med som bakgrund till vår egen behandling av ämnet. Eftersom det inte finns någon motsvarande sammanställning har vi dock låtit denna bli något mer omfattande än vad som annars skulle varit nödvändigt. Vi kommer att anknyta forskarna till en positivistisk respektive hermeneutisk tradition, varmed vi visar varför forskaren ifråga har den syn på källornas användbarhet och för det resonemang och erhåller det resultat han (hon) redovisar. Positivism och hermeneutik bör aktualiseras som vår tids två framträdande motstridande traditioner inom forskandet på detta område, som på andra där man kommer in på studier kring människa och samhälle. Valet mellan positivism och hermeneutik är ett val av grundläggande ideologisk art, och vare sig en forskare öppet bekänner sig till eller bara agerar utifrån endera riktningen, säger detta åtskilligt om varför forskaren har det synsätt han redovisar inom det ämne jag skall behandla. Det handlar om två helt olika världsåskådningar, med konsekvenser över hela fältet. För vår placering av en forskare i endera traditionen har vi använt följande kriterier hämtade ur en sammanställning från ett av sociologen Sten Anderssons arbeten. 1)

Positivism

Naturvetenskapligt forskningsideal
Enhet mellan fysiska och sociala fenomen
Förklaring
Materia
Allmängiltighet
Abstraktion
Förenkling
Avbildning
Åtskillnad mellan fakta och värderingar

Hermeneutik

Socialvetenskapl. forskningsideal
Åtskillnad mellan fysiska och sociala fenomen.
Förståelse
Sociomateria
Totalitet
Konkretion
Problematisering
Tolkning
Enhet mellan fakta och värderingar

Åtskillnad mellan känsla och förnuft	Enhet mellan känsla och förnuft
Distans	Engagemang
Opertiskhet	Partiskhet
Förutsägelse	Förändring
Åtskillnad mellan vetenskap och personlighet	Enhet mellan vetenskap och personlighet
Åtskillnad mellan vetenskaplig och utomvetenskaplig kunskap	Enhet mellan vetenskaplig och utomvetenskaplig kunskap. 1)

Nu är det så att forskare ofta agerar utifrån element ur båda dessa riktningar. Det finns blandformer, posi-neutik, för att använda ett uttryck från Sten Andersson ²⁾. Det bör noteras, att man inom båda nedan uppställda läger har en positivistisk utgångspunkt i så måtto, att man använder begreppen religion och rätt som om dessa begrepp eventuellt hade, eventuellt inte hade samband i fornnordiskt synsätt. Begreppen används i båda lägren som separata enheter och man håller frågan om förbindelse eller graden därav mellan dem öppen. Man har således i grunden en verklighetsuppfattning där enheterna religion och rätt mycket väl kan tänkas existera som separata enheter utan samröre. Om de har samröre eller ej vill man låta materialet avgöra. En hermeneutisk grundsyn fokuserar problemet som hur sambandet gestaltade sig eller motsvarande, inte om.

Det är vanligt, att man tar lite från vardera riktningen, lite av tolkning, lite av avbildning, lite av distans, lite av inlevelse etc. (Dock inte inom den nedan omtalade nya komparativa skolan med G Dumézil, Å V Ström etc.). Detta är viktigt att observera eftersom det aktualiserar frågan huruvida man verkligen kan göra på det sättet? Kan man plocka lite här, lite där, av skilda metodiska arsenaler, som går tillbaka på helt olika forskningsinriktningar, värderingssystem och verklighetsuppfattningar? Vår egen inställning talar vi mer om nedan i kapitel V. Det finns en hel del posi-neutik på området, men följande indelning tar sikte på trenden i författarens inriktning. Det har visat sig, att forskarnas hermeneutiska resp. positivistiska inriktning har ett direkt samband med såväl deras metod och syn på källors användbarhet, som med deras resultat, inställningen i sak. De hermeneutiskt inriktade forskarna är framför allt benägna att tolka källorna utifrån det större

sammanhang i vilket de anses ingå, medan däremot de mer positivistiskt inriktade forskarna i jämförelsevis större utsträckning fokuserar själva källan och vad som talar för eller mot denna ur historiskt - kritisk synpunkt. Det är naturligt, att de mer hermeneutiskt inriktade forskarna har markant påverkan av kulturmorfologiska skolor och motsvarande synsätt med betoning av Einfühlung som en metod att tränga fram till kärnan i en kultur eller åskådning. Det är de positivistiskt orienterade forskarna som hyser uppfattningen att religion och rätt inte hörde ihop, eller hyser motsvarande ståndpunkter, medan det är de hermeneutiskt orienterade författarna som förfäktar sambandet.

III:2 Forskare som hävdar tanken på ett sakralt-rättsligt samband

Den mest framträdande teoribildaren i denna krets är rättshistorikern Karl von Amira, (välkänd även som skolbildare i rättsarkeologi). Han fortsätter det arbete Jacob Grimm 1828 utifrån en romantisk inriktning inlett med *-Deutsche Rechtsaltertümer*. Hos Amira återfinns såväl ett evolutionsistiskt-positivistiskt synsätt som en hermeneutisk källtolkning. Han har i sitt arbete *Die Germanischen Todesstrafen* (1922) indelat den forngermanska Straffrätten i ett sakralt och ett profant system. Det sakrala systemet hänförde sig till vissa grova fredsbrott, vilka betraktades som nesliga dåd, d v s nidningsverk. Som straff i den sakrala delen fanns fredlöshet och att dömas till offerdöd, allt avsett att blidka gudarna. Det profana systemet berörde alla vanliga fredsbrott. Med dem följde andra straffsatser, bl a en mindre omfattande variant av fredlöshet än den nyss nämnda ³⁾. Von Amira har nått detta resultat genom att jämföra lagar och andra regler hämtade från hela det germanska området. Man bör, säger han, göra en jämförande studie som grundas på allt givet historiskt stoff från germanska rättsregler och de regler dessa i sin tur skapat. Man får då bredast möjliga underlag för slutsatser. Dessa kontrollerar Amira sedan med att jämföra med rättsordningar hos andra indogermanska folk. Han tar dock avstånd från att använda material från orientaliska, ariska folk, med

motiveringen att dessas förhistoria är alltför okänd. Han tar också arkeologins resultat till hjälp när han skall tolka de skriftliga källorna ⁴⁾. Med von Amira besläktade tankegångar intar Otto Höfler. Enligt honom förhöll det sig så, att rättsordningen sågs som en del i en större gudomlig ordning, som var förelagd människorna ⁵⁾. Rökstenens skildring av östgoternas konung Teoderik visar denne dels i historisk gestalt, som människan, dels och framför allt som ett övermänniskligt väsen, som fortfarande lever och kan hjälpa. Därigenom visar man säger Höfler, existensen av en större gemenskap ⁶⁾. Om man klart kan bevisa, att det föreligger en bindning mellan gemenskapen eller dess ledare och heliga makter, så betyder detta, att gemenskapen automatiskt glider in i en större ordning ⁷⁾. I Rökstenen ser Höfler en helt säker källa, ett stycke historisk tro ⁸⁾, men även i den fornnordiska sagalitteraturen finner han ett större antal användbara skildringar av hur enskilda vikt sitt lit åt, som han uttrycker det, gudomliga makter (det heliga och det gudomliga framstår som synonyma begrepp i Höflers framställning). Han menar, att detta förfarande och det synsätt detta återspeglar, utgör ett av de mest betydande inslagen i fornnordisk religion ⁹⁾.

Hela tanken på ett objektivt begrepp rätt var främmande för nordborna säger Hovstad utifrån de norröna källorna. Det fanns rättsföreställningar, men de var knutna till tanken på självhävdelse ¹⁰⁾. Åke V Ström instämmer utifrån jämförelser inom det vidare indogermanska materialet ¹¹⁾. Samtidigt instämmer Ström med S Adamek, som talar om en germansk rättssyn, och hävdar att rätten sågs som en konsekvens av att det rådde fred, inte som en orsak därtill ¹²⁾. Ström, som talar om fornnordiska förhållanden, påpekar att fornvästnordiskens lag egentligen betyder ordningarna. Lag är det som skapar ordning, och bakom denna process stod freden, och bakom freden i sin tur två maktcentra, nämligen dels den enskildes, hans släkts ära och makt och dels de rådande gudarna ¹³⁾. I samband med att Adamek nämns bör det också påpekas, att han inskräper att man inte kan förstå ett folks rättsordning

utan att koppla den till folkets religiösa och etiska föreställningar ¹⁴⁾.

Å V Ströms arbete ansluter metodiskt till den franske språkforskaren och religionshistorikern Georges Dumézil, som med sociologisk metod studerat de indo-europeiska folkens gemensamma religiösa arv. Dumézil ser höggudarna Oden, Tor och Frej som representanter för tre framträdande sociala funktioner, nämligen resp a) härskarfunktionen (inneslutande viss form av suveränt och himmelskt beskydd), b) fysisk styrka, seger i strid mot synliga och osynliga fiender och c) fruktbarfunktionsfunktionen. Samma mönster går igen i hela det indo-europeiska området menar han ¹⁵⁾.

I den mån man kan tala om att hela metodiska "skolor" förekommer så bör man på sakralteoretiska sidan påpeka den nya komparativa skola som har skapats av Dumézil. Till denna kan räknas flera av de här medtagna författarna, främst Å V Ström, J de Vries, E Birkeli, S Adamek, J Hovstad och Heinrich Vogt, samt i viss utsträckning O Höfler. Denna skola drar fram motsvarigheter till nordiska motiv hos romare, iranier, indier etc med motiveringen att nordisk religion även var indogermansk. Utifrån det perspektivet anser man sig kunna göra jämförelser som ger en fast grund för kunskap om nordisk religion, en kunskap som inte skulle kunnat erhållas utifrån de norröna källorna enbart. Dumézil använder således ett betydligt bredare jämförelse-material än många andra hermeneutiskt inriktade forskare. Dumézil och forskarna i linje med honom hävdar, att man i det dåtida sociala livet hos de indo-europeiska folken klart kan spåra tre framträdande funktioner, som också återspeglas i mytologin, nämligen dels härskarfunktionen, inneslutande magikern, suveränen (Oden) och rättsguden (Tyr), dels krigarfunktionen (Tor) och slutligen fruktbarfunktionsfunktionen (Frej - Freja, Njord).

I linje härmed påpekar Arne Odd Johnsen att man i den norröna litteraturen och i tidiga lagtexter klart kan se grundläggande

ideologiska skillnaden mellan två rättssystem, ett förkristet centrerat kring ätten, utformat av och kring ättsamhällets behov, och ett kristet, den kanoniska rättens ¹⁶⁾.

Till sakralteorin räknas således också Jan de Vries, som talar om Tyr som rättsgud. Tyr har, säger de Vries namnlíkar hos andra indogermanska folk och motsvarar dessa ¹⁷⁾. Den väst-germanske guden Tiwaz var en strids-rättsgud, och sagor och skaldedíkter uppvisar samma karaktär hos Tyr ¹⁸⁾. En utgångspunkt för de Vries är att det i germanskt synsätt inte finns någon motsättning mellan karaktärerna stríds-gud och rättsgud. Dessa karaktärer hänger ístället samman som uttryck för samma funktion. Krig är nämlígen enligt det germanska synsätt de Vries utgår ifrån en av bestämda rättsregler bunden uppgörelse mellan två varandra bekämpande parter ¹⁹⁾. Det fornnordiska begreppet vápn-dómr, vapnens dom, är ínget potískt uttryck, utan återger en upplevd verlíghet som består av denna rättssyn ²⁰⁾.

Utifrån sagalíttératuren, supplerad med samískt material pekar Dag Strömbäck på samhörígheten mellan sejd och spåkonst, detta í arbetet: Sejd, textstudier í nordísk religionshistoria ²¹⁾. Sejden omfattade metoder att utforska och bli klar över förhållanden, som normalt låg utanför mänsklíg räckvídd, genom kontakt med det suprahumana, ex avlídnas andar. Strömbäck hänvisar här till Snorre Sturlassons karaktéristik av Oden som den store sejdaren, och inför begreppet divinatorísk sejd, för att avgränsa denna utforskande verksamhet från den líkaledes förekommande förgörande, "svarta" varianten av sejd ²²⁾. Tillvågagångssätten kunde vara aktíva, förenade med besvärjelser och noggranna åtgärder av apotropäískt slag för att kalla fram de döda, eller så kunde de vara passíva, bestå av lyssnande, skådande under vissa nätter víd korsvägar, på höjder, í grottor etc. varvíd tecken togs från de dödas nattlíga färd, från sällsamma ljud och uppenbarelser í naturen etc. ²³⁾. Í ett annat arbete hävdar Strömbäck, att Tacítí Germania kap 11 och 12 utgör den bästa förkristna källan att lägga till grund för en undersökning av relationen religion - rätt hos germanerna. Í dessa två kapitler

hävdar han att man kan spåra rättsväsendets sakrala karaktär: det av gudar eller gudomliga makter hägnade tinget med dess tingsfrid och med ett prästerskap som hade hand om straffprocessen ²⁴⁾. Motsvarande fenomen härleder Strömbäck till det förkristna Norden även med hjälp av sagalitteraturen och tidiga lagtexter. Hans slutsats av dessa källor blir, att man ansåg, att gudarna berördes av rättsordningens kränkande, och att de i vredesmod straffade individ som samhälle ²⁵⁾. Rättssökandet var likaså enligt den framträdande germanisten Walter Baetke liktydigt med utforskande av den gudomliga viljan ²⁶⁾. Utan tvivel är det så, hävdar han, att vi i det urgamla sambandet mellan kultplats och rättegångsplat har att söka orsaken till att kultplatsbeteckningen vé knutits till ringen runt rätten, som framgår av uttrycket véþond ²⁷⁾. Sekularisering är ett sentida fenomen. Tidigare härskade en helhetssyn ²⁸⁾. Baetke betonar att lagar och andra regler alltid i varje samhälle har sin rot i religionen ²⁹⁾ och häri skiljer han sig från flertalet övriga forskare på området. Baetkes sätt att tolka är tydligt präglad av Rudolf Otto och hans "kontemplativa" fenomenologiska skola. Samma syn på rättssökandet framgår av den gamla föreställningen om runornas gudomliga ursprung. Sannolikt hade man runor, som användes till religiösa ändamål, ungefär som lottorakel. Baetke tar upp det isländska begreppet blótspann, d v s offerspån, och sammansättningen från saga- och skaldelitteraturen fella blótspann, d v s iordningställa lottorakel. Dessa uttryck menar Baetke, utgör bekräftelse på att man hade dylika redskap, som före användandet gjorts till instrument för att uppenbara den gudomliga viljan. Uttrycket gudomlig är Baetkes, och han menar således att det är gudar som är aktuella, inte makter eller motsvarande ³⁰⁾. Baetke betonar att gudarna ansågs agera som en kollektiv gemenskap ³¹⁾.

Forskarna har behandlat ett flertal metoder rörande praktisk användning av magi. Magnus Olsen har sökt klarlägga den fornordiska magin genom att studera en hällristning från Kaarstadtrakten i Norge, och koppla ristningen till eddadikten

Sigrdrífumál ³²⁾. Vi kan enligt Olsen dra en linje mellan Eddans dikter och de fynd som gjorts i bl a Kaarstadristningen ³³⁾. Det finns en grupp eddadikter, den mytiska poesin, som till skillnad från den utifrån kommande heroiska poesin, är ett äkta nordiskt fenomen ³⁴⁾. Den mytiska poesin är på versmåttat ljoðaháttir och har monologens eller dialogens form. Olsen hävdar att spec fyra av dessa dikter, Sigrdrífumál, Skfrnismál, Hávamál och Vafþrúðnismál pekar på runorna som redskap i magins tjänst ³⁵⁾.

Futharken är enligt Olsen inte att betrakta endast som ett redskap för överbringande av medellanden. Den har en funktion sui generis. Den uträttar något, har sin verkan. Vi finner den t ex på stenen i gravkistan eller på smycken att bära om halsen. Futharken är koncentratet av samtliga runors magiska kraft, och för att den skall vara verksam, måste ristaren följa den rätta ordningen bland runorna ³⁶⁾. Det är främst två runor, som även uppträder separat i magiska inskrifter. Runan för T, ᚛, och runan för A, ᚦ, T-runan betecknade guden Tyr, och A-runan ordet för gud, ase. Inristningen av T och A var, enligt Olsen jämngod med anropande av asarna ³⁷⁾. En grav kunde fredas genom att med runor ställas under gudomligt skydd. Det är denna strävan, som gör att beskrivningen av den dödes identitet kommer i bakgrunden vid ristanet. Det är fredandet, som är det väsentliga ³⁸⁾.

Valet av graven som exempel pekar på något grundläggande i Olsens syn på fornordiska förhållanden. Med exempel från Tröndelagen påpekar han, att kungens gravhög var centralpunkt i en politisk - religiös sammanslutning, säte för ting och kult. Från gravhögen strömmar den för landets välgång nödvändiga asmegin, som är koncentrerad till kungens person ³⁹⁾. Liksom fallet var på Island, hade hövdingarna i Norge ledningen såväl på tingen som i religiöst hänseende ⁴⁰⁾.

Olsen hävdar med stöd av Taciti skildring av herulerna på

norra Jylland, och med hänvisning till ortnamnet Tislund på platsen för Själlands landsting och Tysnes på den norska ön Njardarlog, att Tyr var den gud, under vars beskydd de väpnade männen mötte upp på tinget. Ingen annan gud har haft samhällets viktigaste plats vigd åt sig, säger Olsen, med referens till A Olrik ⁴¹). Olsen tar också uppdiskussionen om huruvida Forsete var en nordisk rättsgud. Det har hävdats av andra, konstaterar han, att Forsete motsvarar sin frisiske namne, och att gudens uppträdande i nordiska sammanhang beror på frisernas handelsfärder. Olsen hävdar, att guden Balder just har de egenskaper man tilldelar Forsete, och att kulten av Balder omvittnas i ortnamn från just samma områden, där vi spårar kult av Forsete, nämligen Oslofjorden ⁴²).

Emil Birkeli har undersökt ett annat område, högsätets roll i rättssammanhang. Han hävdar, att släktens medlemmar, såväl levande som döda, ansågs bilda en enhet, och i denna gemenskap av levande och avlidna spelade högsätet en förmedlande roll ⁴³). Den äldsta norska lagstiftningen ger flera belägg på högsätets juridiskt-rättsliga funktioner. Gulatingslagen kapitel 115 säger, att när husbonden dött, skall arvingen sättas i högsätet ⁴⁴). I Frostatingslagen kap 8:17 brukas begreppet "setiazt i óndvege" d v s sättas i högsätet, som synonym till begreppet "setsc i arf", som betyder ärva ⁴⁵). Innehavaren av högsätet besatt en auktoritet som hade stor betydelse i offentliga sammanhang, och som fullgjorde en inarbetad funktion i samhällets rättsmaskineri, vilket visas av flera bestämmelser i den äldsta norska lagarna, säger Birkeli ⁴⁶). Han stöder sig också på sagalitteraturens skildringar av hur landnamsmännen på Island tog land där högsätess Stolparna flöt iland ⁴⁷).

Återigen ett annat hithörande område behandlar John Meier, som gör en jämförelse omfattande flera indogermanska folk, kring fenomenet brudstenen. Brudstenen tillhörde de avlidna förfädernas grav och utgjorde en helgedom för släkten. Den hade funktion av magisk art i samband med giftermål, motiverad av att kvinnan då

skulle överföras till mannens släkt. Likaså hade den en roll vid initiations- och separationsriter ⁴⁸⁾. Brudstenen verkade automatiskt i och med att det utfördes vissa riter vid eller på stenen. Den symboliserade, hävdar Meier, de magiska krafter, som fanns i förfädersgraven, krafter som stenen förde vidare till den, som genomförde riten. Därmed tjänade stenen såväl kulten som rätten, ty, säger Meier, även rättsakter är ursprungligen kulthandlingar ⁴⁹⁾. För Skandinavien del hänvisar han till ett uttalande av Johan Ihre i Glossarium Svisgoticum, enligt vilket brudparet ställde sig på en sten, på den helige Eriks grav. Meier säger, att detta bruk knappast har uppstått i kristen tid. Det har säkert ett förkristet ursprung. Uttalandet pekar på att bruket fanns på 1200-talet, och vid denna tid måste medvetandet, att brudstenen utgjorde täcksten till förfädersgraven varit levande genom överföring av sedvanan ⁵⁰⁾. Meier hänvisar också till berättelser, som oftast stammar från 16- 1700-talen och som visar exempel på brudstenar i Skandinavien ⁵¹⁾. I ett annat arbete söker Meier bevisa, att förfädersgraven redan från förhistorisk tid och framåt varit centralpunkt för rättslivet ⁵²⁾. De s k domarringarna var både gravar, rättegångsplatser och kultplatser, hävdar han. Dessa tre funktioner var oskiljaktigt förenade med varandra ⁵³⁾. Från såväl engelskt, tyskt som franskt håll finns det belagt, att man hade tingsplatser vid gravar. Författaren ger exempel på detta även från Norden och hävdar, att parallelliteten tyder på ett gemensamt ursprung ⁵⁴⁾. Den bärande idé som från stenåldern och framöver knutits till den förhistoriska graven är alltså oförändrad. Förfädersgraven med sin makt och helgedomsskatt var skyddad av en krets av heliga stenar. Härifrån utgick kraftströmmar till de efterlevande. Graven var medelpunkt för kult och rättskipning, vilka Meier ser som i grunden identiska ⁵⁵⁾.

Nyssenämnde W Baetke kritiserar den ursprungligen av Leopold Leffler framförda teorin, att vi i äldre Västgötalagens edsformler, speciellt i dessas gudsbegrepp, skulle ha bevis för att hedniska föreställningar levde kvar ännu på 1200-talet, då lagen nedtecknades. Visser-

ligen har Leffler rätt i sin utgångspunkt, nämligen att guds-
begreppet i denna lags edsformler står i neutrum pluralform,
men de kultsentrerade nordborna fortsatte att använda gamla
heliga edsformler utan att vara medvetna om att det förelåg en
motsättning kontra den nya religionen. Kulten stod i centrum
medan däremot gudsbilden var upplevd som av perifer betydelse,
hävdar Baetke utifrån sagalitteraturens skildringar ⁵⁸⁾.

Ett utbrett edsanvändande finner vidare Richard Meyer utifrån
en jämförelse grundad på sagalitteratur, eddorna och stoff
från utomnordiska folk. Den "lägre mytologin", dit han hänför
eden, bär i huvudsak samma prägel överallt, menar Meyer. Först
med Zeus, Wodan, Minerva m fl blir det specifikt grekiska,
germanska etc framträdande ⁵⁷⁾. Den äldsta och mest utbredda ed
som finns, kan definieras som en högtidlig utsaga med samtidig
pantsättning ⁵⁸⁾. För edens tillförlitlighet pantsätter man
herraväldet över den värdefullaste egendomen ⁵⁹⁾. Så kan t ex
pater familias svära vid de egna barnen, man kan svära vid sitt
eget blod, eller för hustruns del, vid den äkta sängen ⁶⁰⁾.
Eddorna visar, hur nära eden och förbannelsen står varandra ⁶¹⁾.
Det specifika för eden ligger inte i orden, utan i vad som
sker i den åtföljande ceremonin, som just symboliserar pant-
sättningen ⁶²⁾.

Det som pantsätts förblir samme ägares egendom, men kommer vid
edsbrott att bli sin ägares vedersakare. Egendomen är, menar
Meyer, förbannad ⁶³⁾. För att nå insikt om edens natur måste
man utgå från den självförbannelse, som ligger i svärjandet ⁶⁴⁾.
Det man vanligen avlägger ed vid är ringar, vapen, vatten,
stenar, himmel, jord och sol ⁶⁵⁾. Punktvis snarlik, punktvis
annorlunda såväl vad gäller synen på materialets möjligheter
som beträffande dragna slutsatser är Heinrich Vogts forskning.
Vogt tas med i detta avsnitt på grund av sin hermeneutiska
inriktning och anknytning till Dumézil. Annars skulle Vogts
resultat närmast placera honom bland motståndarna till sakral-
teorin. Han behandlar eden och angränsande områden dels utifrån

lagtexter, som han menar delvis ger ursprungligt begreppsinnehåll, dels utifrån sagalitteraturen, ur vars samlade stoff han menar att man kan hämta tillförlitliga besked ⁶⁶⁾. Högst på användbarhetslistan står edsformlerna, som Vogt hävdar ger en helt säker grund för slutsatser, eftersom de är samtida med tilldragelsen och vilar på praxis ⁶⁷⁾. Liksom Meyer betonar Vogt edens karaktär av magisk besvärjelse ⁶⁸⁾. Vogt betonar också fruktbarhetens roll i sammanhanget. Flertalet av de i edssammanhang förekommande gudarna är fruktbarhetsgudar, hävdar han. Det är utifrån denna aspekt man skall förstå användandet av gudar som makter i edssammanhang. Det handlar om deras herravälde över människornas livsviktiga tillgångar ⁶⁹⁾. Eder och besvärjelser innesluter såväl föremål som andar och gudar. Detta medför, hävdar Vogt, att vi inte utan vidare kan tillskriva gudarna karaktär av rättsgudar, innan vi uttryckligen har bevis för något dylikt. Helighet innebär nämligen inte automatiskt anknytning till rätten. Det finns t ex heliga stenar, som inte kan tillmätas denna egenskap. ⁷⁰⁾.

Snorre Sturlason använder, konstaterar Vogt, verbet daema om den aktivitet gudarna dagligen utövar enligt eddadikten Grímnismál. Men detta verb är inte entydigt, och kan inte, hävdar Vogt, utan vidare översättas med döma. Det har en vidsträcktare innebörd och kan mycket väl innebära "överlägga" eller motsvarande. Man kan alltså inte använda detta ord som bevis för gudarnas karaktär av rättsgudar ⁷¹⁾. Man kan överhuvudtaget inte generellt hävda, att gudarna var rättsgudar. Vogt tar också upp de enskilda gudar som enligt honom skulle kunna ha karaktären av att vara knuten till rätten ⁷²⁾. Såväl Balder som Forsete avföres ur diskussionen med motiveringen, att de troligen har utomjordisk härkomst, och vad Forsete beträffar dessutom på grund av det ringa antalet belägg på kult ⁷³⁾. Oden vill Vogt inte heller diskutera som tänkbar rättsgud, och detta med anledning av att Oden själv i Hávamál talar om att han begått edsbrott ⁷⁴⁾. Man måste istället se gudarna utifrån fruktbarhetsaspekten, hävdar Vogt. Denna aspekt dominerar tankevärlden. Kungens binamn Helgi betecknar honom

sålunda som värnare om fruktbarheten, som upplevs som det centrala ⁷⁵⁾. Gudinnan Vár, äktenskapsbeskydderskan, har som karaktär "kvinna tillgänglig för kärlek". Hon är samlagets gudinna. Hon ger ingen rättskipning, hon ger barn, liksom åkrarna ger gröda, något som inte har med rättskipning att göra ⁷⁶⁾. Beträffande markeringen av domarsätena, vébönd, var det så enligt Vegt, att det som skedde innanför de helgade banden var mänssikerns sak. Gudarna har bara helgat avgränsningen. Det rättsliga innehållet var människornas sak ⁷⁷⁾. Gudarna rör genom vébönd vid rätten, men de styr den inte ⁷⁸⁾.

Ett tillförlitligt belägg på edsavläggande från förkristen tid har vi enligt Anne Heltsmark i en kombination mellan kvädet om Atle och arkeologiska fynd i Oseberga och i Gokstad. Kvädet om Atle, som bl a talar om edsavläggande vid hästen på sängen, "hvilbeðjar hólkvir", är enligt Heltsmark säkert inte yngre än de äldsta bildframställningarna vi har från sagan, Gunnar i ormgropan, avbildad på en vagn i Osebergafyndet ⁷⁹⁾. Kvädets ord om ed vid hästen på sängen anknyter Heltsmark till fynd i Osebergagraven. I skeppet fanns nämligen en säng, och på dess gavlar fanns stolpar med utskurna hästhuvuden. Likadant förhåller det sig, konstaterar hon, med sängen i Gokstadsskeppet. Hästen var en magisk beskyddare av graven. För att det skall ligga någon innebörd i kvädets ord om ed vid hästen på sängen, så måste vi se något mer i hästen än enbart en vacker utskärning ⁸⁰⁾. Heltsmark anknyter även till högsätesutsmekningar ⁸¹⁾. Hur edsavläggandet gick till menar hon i princip skildras i Landnamabók: Den som skulle föra ett mål vid rätten, skulle först avlägga ed vid en ring från altaret i hevet. Det var samma ring som geden färgat i offerblod och bar på armen under tingsförhandlingar. Eden löd: Jag avlägger ed på ringen, laged, hjälpe mig så Frej och Njord och den allsmäktige asen; Eden avlades således med handen på ett föremål tillhörigt en gud, hävdar Heltsmark ⁸²⁾.

Åke Holmbäck tar upp begreppet edgärdsman, d v s ett system, där en eller flera personer tillåts med ed styrka den ed en part

avlagt i en rättegång. Denna företeelse möter i alla svenska landskapslagar konstaterar Holmbäck. Förfaringssättet vilar på grundsatsen, att bevisning endast sker från den ena parten för vilken utförandet av bevisningen inte är en skyldighet, utan en rättighet. Vi har enligt Holmbäck ingen säker kunskap om den samhällsorganisation, på vilken grundsatsen om den ensidiga bevisföringen vilar. När den nordiska rätten nedtecknades, hade man avlägsnat sig från det kulturskede, i vilket ensidig bevisföring framstod som något naturligt. Holmbäck tar också fasta på att detta bevissystem blev hårt kritiserat från kristet håll, bl a av påven, eftersom det ansågs kunna leda till att brottslingar med orätt kunde fria sig från straff ⁸³⁾.

Gudsomens existens har behandlats av Magnus Már Lárussen. Han talar främst om isländska förhållanden, och konstaterar, att i lagboken Grágás från 1200-talet, förekommer begreppet skírsla (substantiv bildat utifrån verbet skíra, rena) med betydelsen: att genom gudsdom frigöra sig från anklagelse. Lárussen nämner också flera exempel på gudsdom, hämtade ur sagalitteraturen. Han nämner bl a lottkastning, och den metod som bestod i att passera under upplyfta grästorvor utan att dessa föll ner, ganga undir jarðarmen ⁸⁴⁾. Denna metod omtalas bara i isländska källor, påpekar han. Han menar, att den bör ha varit i bruk före nedskrivandet av sagorna på 1200-talet, eftersom flertalet av källorna finner det nödvändigt att förklara metoden ⁸⁵⁾. Lárussen nämner flera exempel ⁸⁶⁾ och kopplar fenomenet liksom tanken på gudsdom överhuvud i Norden till eventuellt existerande tankar på symbolisk återfödelse ⁸⁷⁾. Mer eller mindre klart kan man enligt Gerhard Hafström kartlägga det svenska ättsamhället utifrån de medeltida landskapslagarnas för 12- 1300-talen utformade rättsregler. Han gör utifrån dessa en omfattande kartläggning även av fornsvensk och fornnorsk rätt. Genom mötet mellan riten och ätten föddes rätten, säger Hafström i ett uttalande som väl speglar hans synsätt. Rätten uttrycktes i formler, och genom den ordbundna formeln, menar Hafström, ansåg man att gudarnas vilja förmedlades ⁸⁸⁾.

III:3 Forskare som bestrider teorin om ett sakralt-rättsligt samband

Inom detta läger har vi redan från början en mer positivistisk inriktning av såväl sättet att fokusera och konstruera problemställning som i fråga om källkritikens utformning. Vad beträffar sättet att fokusera problem kring relationen religion - rätt, har det i detta läger hela tiden i grunden handlat om huruvida de två elementen religion - rätt anknöt till varandra eller inte, och om de gjorde detta, i vilken utsträckning, d v s från deras utgångspunkt, inom vilka avsnitt så var fallet.

Vad beträffar källkritiken, där den positivistiska inriktningen med tiden blivit alltmer markant i detta läger har vi redan i Eugen Mosk, Konrad Maurer och Andreas Heusler, här aktuella företrädare för en i seklets början ny källkritisk inriktning, som med tiden sett allt mer till den enskilda källans värde, granskad ur historiskt-kritisk synpunkt, och allt mindre till jämförelser. Denna utveckling har gått parallellt med framväxandet av den typ av källkritisk utvärdering av de norröna källorna, som har framträdande företrädare i Sophus Bugge, Karl Helm och Sigurdur Nordal. Här har vi således en helt annorlunda metod och källkritik, än vad vi mött bland "sakralteoretikerna" och detta beroende på en djuptgående ideologisk skillnad i sätt att fokusera, skillnaden mellan hermeneutik och positivism. Det läger vi här skall tala om är visserligen inte homogent, den omtalade framväxande källkritiken har efterhand betytt mycket, men det finns betydligt starkare enhetlighet i detta läger än ibland sakralteoretikerna, (beroende på hermeneutikens natur).

Eugen Mosk och Konrad Maurer utgör bredvid ovan nämnde Karl von Amira de framför andra framträdande teoribildarna på området. På de 70 år som gått sedan de publicerade sina tankegångar, har det ägt rum kraftiga förskjutningar i synen på den norröna litteraturens

och lagarnasmöjligheter som källor, men de har hela tiden varit centrala gestalter i debatten. Mosk talar om människooffret och säger att det utgjorde en ren kulthandling, utan juridisk karaktär ⁸⁹⁾ och Maurer hävdar i linje med Mosk att rättsordningen helt enkelt var ett förbund mellan enskilda för dessas enskilda nytta. Brott mot dessa överenskommelser var därför inte brott mot någon allmän rättsordning, endast förbrytelse mot den trohet man är skyldig varandra efter en överenskommelse ⁹⁰⁾. Inte heller hade det med religion att göra. De former av gudsdom som finns i tidiga lagtexter hänför Maurer till kristen tradition med motiveringen att de är desamma som användes på kristet håll, t ex järnbörd och kittelprov ⁹¹⁾. Samtidigt med Maurer publicerade Andreas Heusler utifrån sagalitteraturen liknande tankegångar. Man kan inte hävdar Heusler koppla samman det faktum att man avrättade brottslingar med att dessa användes vid offer till gudarna ⁹²⁾. Dessutom saknas i sagalitteraturens belägg själva förutsättningen för att man skall kunna tala om sakrala straff, nämligen att man skiljer ut speciellt allvarliga brott, som med tanke på samhällets bästa kräver ingripande av statliga präster ⁹³⁾. (På denna punkt presenterar sedan, som sagts ovan, Karl von Amira sin helt avvikande mening). Heusler håller sig uttryckligen till sådana metoder, som tillämpades i det statliga rättsmaskineriet och placerar övrigt material i en klass för sig, som utomrättsliga metoder ⁹⁴⁾. Det är de isländska sagorna Heusler tar fasta på som källa i sammanhanget, och han hävdar att de låter oss ana att den förkristna religionen haft betydelse för rättsordningen, men längre än till en vag aning kan materialet inte föra oss. Det förkristna draget är utslätt. Helt annorlunda menar han att det förhåller sig med samma källors skildring av det han kallar straffrättens profana sida. Här flödar materialet rikligt, konstaterar han ⁹⁵⁾.

Amiras teori kom att kritiserar av ett flertal forskare. Ernst Mayer hävdar, att dödsstraff tillkom av ett flertal olika anledningar, varför han menar att Amiras enhetliga konstruktionen inte

håller. Poul Gaedeken ⁹⁷⁾ och Torsten Wennström ⁹⁸⁾ har helt bestritt sambandet. Man kritiserar spec skarpt den tanken, att medeltida lagtexter kan anses korrekt återspegla förkristna germanska lagar och däri ingående sakrala sedvänjor.

Det har förts en livlig debatt om relationen religion - rätt utifrån dödsstraffets karaktär. Man har fokuserat straffrätten, spec dödsstraffet, och med denna fokusering diskuterat relationen religion - rätt. Därvid har man tagit upp gudarnas eventuella roll i bestraffningsprocessen och fattat problemet som, huruvida dödsstraffet betraktades som offer till gudarna eller ej. Med utgångspunkt i medeltida martyrschildringar gör Bernhard Rehfeldt en undersökning, som mynnar ut i, att han inte finner exempel på sakralt offrande av förbrytare i det förkristna Norden ⁹⁹⁾. Han utökar sin undersökning med sagamaterial, och slutsatsen blir, att de få dödsstraff som fanns vid tiden för konversionen i Norden, inte betraktades som offer till gudarna. Det är inte troligt, menar Rehfeldt, att man haft något på gudatro grundat straffsystem ¹⁰⁰⁾. Rehfeldt går igenom von Amiras exempel på sakrala offerstraff, avsedda att blidka gudarnas vrede gentemot brott mot den suprahumana ordningen. Han presenterar andra förklaringar än sakrala, alternativt underkänner Rehfeldt de av von Amira presenterade beläggen ¹⁰¹⁾. Därmed menar han sig också underkänna den från Amira utgående sakralteorin överhuvud, eftersom, säger han: sakralteorins grundfråga just är varför magiska former användes, eller med andra ord, om dödsstraffen utgjorde offer till gudarna eller inte ¹⁰²⁾. En liknande undersökning och med samma resultat presenterades samma år av Folke Ström. Han säger, att von Amiras teori helt saknar stöd i de enda källor det är korrekt att använda i sammanhanget, nämligen den norsk-isländska litteraturen samt de norska och svenska lagarna ¹⁰³⁾. Det är ett faktum, säger Ström, att vi inte i något fall kan dokumentera ett direkt samband mellan bestraffning och kult, trots att vi inte saknar konkreta Exempel på avrättningar, som verkstälts under hednisk tid ¹⁰⁴⁾. Ström påpekar att den sakrala principen är något som det kan finnas mer eller mindre av och om

den dominerar ett straffsystem innebär det, att de gudomliga makterna direkt och medvetet är engagerade i bestraffningsakten, vilket han säger att man inte kan hävda vara fallet, varför sakralteorin inte håller ¹⁰⁵). Det positivistiska sätt att resonera, Ström här ger prov på, sättet att se det religiösa som en särskild ingrediens det finns mer eller mindre av, går igen i hela det läger som motsätter sig sakralteorin. Man kräver klara bevis för denna ingrediens existens och då ofta spec bevis utifrån en positivistisk källkritik, som fokuserar den enskilda källans beviskraft och upplever resonemang typ hermeneutisk spiral och motsvarande närmast som cirkelbevis. Detta sätt att resonera skall jämföras med den hermeneutiska forskningsattityd som ex W Baetke ovan uttrycker med att som utgångspunkt se religion som något grundläggande i mänskligt liv. Utifrån ett hermeneutiskt synsätt är det ju inte så att det finns ett religiöst drag som är mer eller mindre företett, utan så, att det är utformat på olika sätt. Religion - livs-åskådning finns alltid där. Hos båda två framträder, liksom hos von Amira en straffrättslig fokusering i diskussionen av relationen religion - rätt, som utgör det man i grunden diskuterar. Det är givetvis även rättssynens grundvalar överhuvud som Ström (och Rehfeldt) diskuterar, även om exemplen endast tagits från straffrätten. Samma ideologiska grundsyn gällde givetvis i hela rättsordningen, inte en i straffrätt, en annan i avtalsrätt, en tredje i äktenskapsrätt etc.

Ströms arbete blir liksem von Amiras utsatt för kritik av ovan nämnde Dag Strömbäck . Han hävdar, att Taciti Germania kap 12 är den enda förkristna källan till det offentliga dödsstraffets användning bland de förkristna germanerna ¹⁰⁶). En sådan diskussion som Ström för, säger Strömbäck, kan aldrig klarlägga dödsstraffens ursprung. Medeltida eller sentida riter kan inte användas som argument för eller emot teorier om dödsstraffets sakrala karaktär. Inte heller kan en förklaring av dessa riter som uttryck för magiska föreställningar användas som argument mot teorin om sakrala offerstraff. Det material såväl

Ström som Amira använder, underkännes av Strömbäck. Detta är, understryker han, hämtat från mer avancerade rättssamhällens lagar och traditioner, och sådant material går inte att använda som förklaring till dödsstraffets ursprung ¹⁰⁷⁾. Dessutom menar Strömbäck, att man inte kan genomföra en undersökning som Ströms, om man inte först klarlagt det större sammanhanget, relationen religion - rätt hos germanerna, och det hävdar han, att Ström inte gjort ¹⁰⁸⁾.

En framträdande motpol till tanken på rättsordningens samband med det sakrala utgör Klaus von See. Han hävdar, liksom Maurer långt tidigare, att rättsordningens ursprung inte var att finna i religionen, inte i någon kultisk gemenskap, utan i den enskildes behov av reglerade förhållanden ¹⁰⁹⁾. Rättsordningen har sprungit fram ur de dagligen uppstående nyttesynpunkterna ¹¹⁰⁾. Detta grundar von See på en etymologisk analys av ord och begrepp hämtade ur den norsk-isländska sagalitteraturen och från texter ur landskapslagarna och Grágás ¹¹¹⁾. Han påpekar dock, att sagorna inte är tillförlitliga som historiska källor ¹¹²⁾. Von Sees syn på vad begreppet rättsordning omfattar framgår av att han endast vill använda sig av stoff, som beskriver förhållandet mellan den enskilde och gemenskapen, medan han däremot tar avstånd från att använda stoff, som beskriver förhållandet mellan enskilda ¹¹³⁾. Det viktigaste av de spår av samband rätt - religion, som rättsterminologin rymmer är, säger von See, ordet "heilagr". Detta ord är ett grundbegrepp i fornnordisk rätt och skulle enligt von See själv, på grund därav och på grund av sin synbarligen starkt religiösa utformning kullkasta hela hans eget resonemang ¹¹⁴⁾. Von See kritiserar Baetke och Höfler, som båda utläser ett samband mellan religion och rätt i detta begrepp. Han menar, att de förbisett att sätta in ordet i sammanhang där man återfinner det. Heilagr har enligt von See ett alldeles för brett användningsområde för att kunna knytas till det sammanhang där Baetke och Höfler vill placera det. Uttrycket kan inte ha en så avgränsad innebörd, eftersom även hundar, svin, björnar etc kunde försees med attributet heilagr ¹¹⁵⁾.

Von See tar också upp begreppet "siðr", som normalt ges innebörden "kultbruk". Han konstaterar, att man t ex i sagorna talar om forn siðr, i betydelsen hedendom och nyr siðr, kristendom. I Ares Islänningabok förekommer, påpekar han, begreppen lög, lag, och siðr, sida vid sida. Detta innebär att de båda begreppen står för olika saker. Sammanställningen avslöjar, hävdar von See, att siðr inte betyder lag eller rätt utan har en religiös innebörd ¹¹⁶⁾. Vad gäller Norden finns det bara ett ord som enligt honom är såväl väl belagt som pekar på ett religiöst-rättsligt samband, nämligen godi.

Titeln pekar på ämbetets rent prästerliga funktion, hävdar han, och stöder sig häri på A Heusler och K Maurer ¹¹⁷⁾. Men det saknas bevis för att ordet godi någon annanstans än på Island utgör beteckning på världslig politisk makthavare. Ingen annan av de många ledarbeteckningarna i Norden pekar på något prästerligt element. Godens roll på Island skiljer sig markant från förhållandena i övriga Norden, hävdar von See, och förklarar detta med den avsaknad av statlig förvaltning, som präglade nybyggarsamhället. Goden fick därmed fler funktioner än vad som egentligen låg i denna syssla. Uppgifterna hör egentligen inte ihop ¹¹⁸⁾. Det som ytterst avgör sakralteorins öde är, menar von See, att det saknades inhemska rättsgudar. De exempel som finns är sena och kommer söderifrån. De är resultat från kristendomen, eller så utgör de etymologiska spekulationer av högmedeltidens lärde ¹¹⁹⁾. Personifiering av rättsbegrepp kom först med det kristna tänkandet, och hela tanken på en eskatologisk domare är, menar von See, främmande för nordisk mytologi ¹²⁰⁾. De spår av gudsdom han finner, förklarar von See antingen vara av kristet ursprung eller är de obestyrkta. Skýrsla, den vanliga beteckningen för gudsdom är en översättning av det kyrkliga purgatio, menar han och hänvisar även till Maurers ovannämnda resonemang. Det finns ingen inhemska motsvarighet från förkristen tid ¹²¹⁾. Berättelsen i Laxdöla saga om gåendet under grästorva, ganga undir jardarmen, som ovannämnde Richard Meyer m fl stöder sig på, kan enligt von See inte betraktas som historiskt tillförlitlig källa

efter den senare sagaforskningens rön ¹²²⁾. Beträffande de eder, som återfinns i Landnamabok, Viga-Glums saga och äldre Västgötalagen, kan vi inte utifrån texten säkert fastställa, om de är äkta eller ej. Mot äktheten talar enligt von See framför allt vad han värderar som ett allmänt fastställbart faktum, nämligen att det för de förkristna germanerna var en främmande tanke, att gudomen såsom beskyddare av rätt och sanning skulle bestraffa falska eder ¹²³⁾.

Till motståndarna mot tanken på rättens sakrala anknytning hör även ovannämnde H Vogt, som dock har en mer hermeneutisk inriktning, varför hans tankar presenterats i den gruppen.

Avslutning

Det är vår avsikt att tillföra den existerande samlade kunskapsmassan något genom att göra en samlad övergripande undersökning av relationen religion - rätt, och göra denna utifrån den utgångspunkten att frågan inte är huruvida rättsordningen hade sakral anknytning eller ej, vilken vi anser att nutida samhällsforskning anser odiskutabelt utan utifrån frågan vilka uttryck denna relation tog sig. Även sagaforskningens utveckling nödvändiggör en aktuell undersökning.

KAPITAL IV: EN BAKGRUNDSTECKNING

IV:1 Inledning

Det fanns såväl på kristet håll som i förkristen nordisk miljö ett mönster i tiden, såtillvida att man strävade efter att få kunskap om det suprahumanas avsikter, nå insikt om det suprahumana mönstrets struktur, om hur förhållanden borde gestalta sig för att allt skulle gå så bra som möjligt för människorna. Häre fanns uppenbarligen en både bred och stark anknytningspunkt för missionen, desto starkare eftersom föreställningar av denna art ej är perifera utan alltid hör till centrum i verklighetsuppfattningen. För att spegla tidsandan, och anknyta den till sitt sammanhang skall jag närmast ge en översikt över den ekonomiska bakgrunden, ledande tankar i tiden och det politiska maktspelet. Vi kommer i detta avsnitt ofta endast att anföra vissa exemplifieringar ur källmaterialet, eftersom de fakta, som ligger till grund för den summariska framställningen, är väl kända.

IV:2 Ekonomisk-geografisk översikt

Såväl för Norden, som för Västeuropa i övrigt gällde, att den alldeles övervägande delen av de varor och tjänster som stod den enskilde till buds måste produceras i det egna hushållet. Tack vare byteshandel kunde komparativa fördelar utnyttjas i viss utsträckning hushållen emellan och således vissa vaga tendenser till specialisering ske. Men dessa tendenser belastades av bristen på lämpligt bytesmedel. Det krävdes då, som nu, något praktiskt betalmedel. Byteshandel har begränsade utvecklingsmöjligheter, eftersom den inte ger parterna samma grad av valfrihet som penningshushållning. De begränsade möjligheterna att i större utsträckning utnyttja komparativa fördelar medförde, att man befann sig i ett jämförelsevis utsatt läge, starkt beroende av kapaciteten hos de begränsade produktionsmedel man själv hade tillgång till. Dessa utgjordes av den egna släktens

jord, boskap och arbetskraft. Förmågan att utöka och reproducera dessa faktorer utgjorde ett livsvillkor. Man var alltså på ett markant sätt beroende av och utlämnad åt fruktbarheten i dessa produktionsfaktorer. Man bör också ta fasta på att den tidens konsumtion inte var så differentierad som vår. Ju mindre mångsidig konsumtion man har, ju starkare framträder livsmedelsproduktionens roll. Denna och därmed fruktbarheten hos åkrar, djur och kvinnor ökar i upplevd betydelse ju färre behov som kan tillfredställas.

För att i någon mån uppnå materiell trygghet var det nödvändigt att man tillvaratog befintliga om än begränsade möjligheter att lagra födoämnen. Detta ledde till ett stort behov av salt för preparering av det som skulle läggas i förråd. Salt producerades inte i Norden utan spelade en framträdande roll som importvara. Trots saltning, torkning och rökning var möjligheterna begränsade att ta tillvara livsmedel under längre perioder, vilket ytterligare understryker beroendet av fruktbarheten hos produktionsmedlen. Det fick inte bli några långvariga problem på den punkten.

I många fall kan man numera påverka fruktbarheten genom att tillämpa tekniska landvinningar. Men under den period det handlar om här behärskade man vare sig växelbruk, gödsling eller dränering för att ta några grundläggande exempel. Möjligheten att hålla husdjur styrdes av det förhållandet, att det fanns relativt gott om betesmark i skogar m m men denna typ av boskapsskötsel förutsatte att djuren kunde gå ute. Det kunde de under en del av året, men inte hela vintern. Man kunde försörja mer boskap under den tid djuren gick ute, än man kunde ta hand om på vintern, såvida man inte var beredd avstå av åkerns gröda åt boskapen, och det var man bara i liten utsträckning. Senare tiders växelbruk har helt kullkastat detta synsätt. Nu inser man nödvändigheten av att odla foderväxter även för åkerns produktionsförmåg. Förr var man på hösten tvingad att slakta den boskap man inte kunde försörja under vintern. Denna slakt var alltså framtvingad och visar hur utlämnad man var åt fruktbarheten.

Denna situation förvärrades av systemet för jordfördelning. I de svenska landskapslagarna nämns olika föreskrifter angående övergång från en äldre typ av jordfördelning, hammarskifte, till tegskifte ¹⁾. Det förefaller omöjligt att nu uttala något utförligt om hammarskiftets innebörd, men i likhet med ex Eli F Heckscher ²⁾ anser vi det uppenbart, att hammarskiftet utgjorde en mindre ordnad form av reglering än tegskiftet. Man kan utgå ifrån att tegskiftet ansågs förbättra möjligheterna, eftersom landskapslagarna återspeglar en vilja till övergång. Det kan vara av intresse att skildra vad man ville ha. Tegskiftet gick i princip ut på att byns jord var uppdelad i ett antal fält motsvarande de olika kvaliteterna på jordmånen. Byns alla bönder hade till att börja med var sin teg i varje fält. Den som hade tomt i byn hade också teg i byns fält. Landskapslagarna använder uttrycket "tomt är åkerns moder". Tanken var att varje bonde skulle få del i jord av de olika kvaliteterna. Detta var den stora fördelen i ett system som annars förefaller tämligen omständigt och till exempel medförde komplicerande ägouppehållningar vid arvskiften med ytterligt små lotter som följd efter några generationsväxlingar. Men systemets stora fördel upplevdes tydligen som så positiv jämfört med dessa nackdelar och jämfört med tidigare hammarskifte att förändringen var allmänt önskad. Det resonemang man förde har säkerligen sin förklaring däri att jorden brukades kollektivt. Det enda som komplicerades av det nya systemet var möjligtvis fördelningen av skörden, vilket inte heller säkert var fallet. Jordbrukstekniskt medförde det nya ingen förändring. Reformen framstår som en metod att genom en mer ordnad ägofördelning möjliggöra vad man upplevde som en mer rättvis fördelning av den kollektivt framodlade skörden. Reformen pekar på kollektivism som en ideologisk grundsten för samhällslivet. Systemet gör det helt enkelt omöjligt för den enskilde bonden att efter några arvskiften på någorlunda rationellt sätt i egen regi utnyttja sina tegar. Detta måste ske kollektivt. Det kollektivistiska draget i samhällssynen har givitvis även haft konsekvenser i rättssynen och i relationen mellan religion och rätt.

De erfarenheter vi har från kollektivt bedrivna jordbruk i olika samhällen och olika tider, pekar enligt vår uppfattning närmast på att den enskildes uppoftningar för det gemensamma bästa sällan motsvarat hans maximala prestationsförmåga, vilket däremot ofta visat sig vara fallet när den enskilde upplevt en mer direkt förbindelse mellan sina personliga insatser och hans egen lön för mödan. En annan sak är att man givetvis kan ha upplevt en rad andra värden, ex gemenskap, i större grad vid kollektiv produktion, men man kan nog utgå ifrån att systemet för jordfördelning och jordutnyttjande hade en begränsande effekt på mängden tillgängliga livsmedel vilket förstärkte beroendet av fruktbarheten. Denna upplevelse bör ytterligare ha stärkts av att den enskilde hade mycket begränsade möjligheter att genom eget agerande höja produktionen. Den enda variabla faktorn i sammanhanget var fruktbarheten.

Men det förekom inte bara självhushållning. Med stöd i myntfynd kan man fastställa, att det försiggick en omfattande handel på det internationella planet. Denna handel försiggick främst mellan tre centra, nämligen Frankerriket, Norden och det arabiska kalifatet. Man kan se hur förändringar i silver och guldproduktionen i den muslimska världen återspeglas dels i omfattningen av silverfynd i Norden, dels i halten av ädelmetall i samtida kontinentala mynt ³⁾. Här förelåg omfattande ekonomiska kontakter. Ädelmetallproduktionen i den muslimska världen, spec silverproduktionen i kalifatets ostligaste delar skapade en mycket stor konsumtionsmarknad, vilken blev drivkraften i den tidens internationella ekonomi. Till en början var frankerriket transitoland för den mängd av huvudsakligast slavar och pälsverk, som från produktionsområdena i Nord- och Osteuropa såldes till denna köpstarka marknad, men även om denna transitohandel aldrig avbröts fann de nordiska vikingarna - producenterna snart direktkontakt med konsumenterna via Ryslands floder. Det förekom en livlig handel även i Nordsjöområdet, med frisernas Dorestad som centrum. Denna omfattande ekonomiska aktivitet, som orsakats av konsumtionsmarknaden i den muslimska världen föranledde, jämte

andra faktorer, ett markant frankiskt intresse för att kristna och dominera Norden. Dels skulle man på så sätt kunna eliminera de besvärande vikingatågen, dels skulle man på ett bättre sätt kunna tillgodogöra sig frukterna av den internationella handeln. Viktiga nordiska handelscentra i detta sammanhang var Slesvig-Nedeby, Ribe och Birka.

För det nordiska samhället i stort måste man räkna med att denna handel förstärkte tendenserna till social skiktning. Det var inte vem som helst som kunde ge sig ut på lönande handelsplundringståg. Det krävdes skepp, manskap, kunskaper etc och företagsamhet, allt faktorer som kräver ett gott mått av ekonomiskt oberoende. Vi vet även från andra sammanhang att sådan extremt fri företagsamhet som det här rörde sig om medför en tendens till kraftig social skiktning. Vi skall återkomma till detta längre fram.

IV:3 Tidsandan i Västeuropa

Det handlar om en orolig tid ur flera för människor grundläggande synpunkter. En tid som i yttre bemärkelse präglas av den världsliga centralmaktens splittring med åtföljande häftiga och ofta förekommande strider och maktförskjutningar, med allt vad en sådan tillvaro innebär av sociala problem för vanliga medborgare. Vikingatåg resp arabernas framträngande förstärkte denna för människorna hemska "utveckling". Jag skall tala mer om denna sida av tidsbilden längre fram. Trygga, fasta grunder i yttre världslig politisk bemärkelse var något sällsynt.

Även inom den andliga centralmaktens, kyrkans, område hade gamla, fasta grunder för tillvaron råkat i gungning. Man upplevde det som om kyrkan hade drabbats av ett andligt förfall. Redan Gregorius av Tours ansåg, att Västeuropas andliga kultur sjunkit katastrofalt sedan västromerska rikets fall fram till hans egen tid ca år 600. Under perioden därefter fram till år 1000 varierade påvedömetts maktställning kraftigt. Sitt djupaste förfall hade det

på 900-talet, när det dominerades av lokala adelspartier, som stred om makten i Rom, och då kyrkans egentliga styresman var påvens älskarinna, senatorskan Marozia, som till och med gjorde sin och påvens son till påve. 962 tvingade kejsar Otto I av tysk-romerska riket fram den bestämmelsen, att ingen påve fick invigas i sitt ämbete utan att först svärja kejsaren trohet. Så lågt och osäkert stod den tillvarons andliga grundval påvestolen utgjorde. Vid andra tillfällen lyckades påven framstå i en starkare dager. Som t ex när påve Nicolaus I (858 - 67) tvingade kejsar Lothar II att ta tillbaka dennes förskjutna hustru. Påvestolens ställning under perioden 600 - 1000 varierade mycket kraftigt. De stora variablerna i sammanhanget var påvarnas egen kapacitet och moral samt maktspelet visavi kungar och kejsare, främst den karolingiska ätten i frankerriket och dennes efterträdare i Det heliga romerska riket av tyska nationen. Jag skall tala mer om detta maktspel längre fram. Påvestolen kunde svårligen fylla den för folk annars i denna oroliga tid välbehövliga rollen av stabil, kontinuerligt förefintlig andlig och moralisk vägledare.

Upplevelsen av att de folkliga sederna förföll är allmänt omvittnad. Från benediktinklostret i Cluny, Frankrike, utgick i början av 900-talet en reformrörelse mot det sedliga och religiösa förfallet. Man kämpade även för påvens supremati och kyrkans frihet gentemot den världsliga makten. Rörelsen spreds, och vid mitten av 1000-talet bildades en sammanslutning av reformerade benediktinkloster, Cluniacenskongregationen, styrd av abboten i Cluny. Denna rörelse blev med påve Gregorius VII (1073 - 85) ledande i påvlig kyrkopolitik.

Strävan efter suprahumant förankrad grundval för tillvaron

Vetenskaplig forskning bedrevs under äldre medeltid nästan uteslutande i klostrens regi. Detta hade bland annat en förklaring däri, att forskning då som nu krävde ekonomiska resurser, (man kan inte samtidigt kämpa på åkrarna), dels krävde stöd från en

över generationer, sekler och länder spännande studietradition och intellektuell miljö, som förutsätter en större kollektiv organisation. Dessa krav tillgodosågs normalt endast i klostrens regi. Man strävade efter en enhetlig världsförklaring, med utgångspunkter i bibeln och traditionen, d v s kyrkofädernas uttalanden, synodernas beslut och påvarnas skrivelser. Man använde begreppsbestämningar och tänkesätt som hämtats från antik filosofi, och det man ville bevisa var att kristendomen var sann, i vad vi kallar fundamentalistisk mening. Motsägelser i bibeln etc hävdade man var skenbara.

Begreppet synd hade en stor plats och aktiv roll i folks verklighetsuppfattning, och då i bemärkelsen fel i jämförelse med en gudomlig mall. Detta syndabegrepp visar mycket av tidens ideologi i västeuropeisk kristendom. Ett handlande var syndigt för att det var förbjudet och straffbelagt enligt den gudomliga mallen. Inga andra synpunkter tilläts bryta detta mönster. Denna grundsyn återspeglas i iveren att utforska tecken från det suprahumana, tecken som talade om något, utifrån vilket man kunde dra slutsats om hur man agerar för att handlandet skulle stämma med den suprahumana mallen. År 793 drabbades Brittannien av den första, i annalerna antecknade, attacken av vikingar. Det var ön Lindisfarne, som råkade illa ut. Händelsen väckte rädsla och avsky, men också förvåning. Förvåning därför att man inte hade trott något sådant vara möjligt utan föregående varning från det suprahumana ⁴⁾. Någon sådan varning hade man inte observerat. Man tolkade nu i efterhand vissa tecken, som setts tidigare samma år, såsom flygande drakar, regn av blod ⁵⁾, som tecken vilka visade på kommande uttryck för Guds vrede och hans hämnd. Folk var övertygade om att ingen sådan olycka kunde hända, om den inte förorsakats av synd. Således hävdade den engelskfödde Alkuin, Karl den stores kände medarbetare, att briterernas nederlag mot de invaderande anglerna just berott på att britererna syndat, varför anglerna av Gud sänts att erövra deras land ⁶⁾. Alkuin var övertygad om att denna utveckling skulle komma att upprepas. Nog fanns det synd i tillräcklig mängd för att orsaka en sådan

händelseutveckling, menade ha. Alkuin var en framträdande representant för sin tids bildade européer. Det är belvisande att han hade denna syn på synd och syndens aktiva roll i den historiska processen. Alkuin var en mycket kunnig och aktiv man inom åtskilliga områden. Han har bland annat skrivit många teologiska, filosofiska och pedagogiska arbeten. Han var den drivande kraften bakom den kulturella reformrörelse som kallas karolingisk hovrenässans, och som visserligen förefaller att inte ha nått de bredaste samhällslagren, men som hade en stark ställning i hovkretsar och vid den tidens utbildningsanstalter, domskolorna. Alkuin var väl förtrogen med den kulturella situationen i det av frankerriket dominerade Europa. Detta återspeglas också av hans roll i rikets ledning. Han var vad vi skulle kalla kulturminister och utbildningsminister. Hans syn på synden och dennas roll i skeendet återspeglar ett allmänt tankemönster.

Samma grundsyn på synden återkommer nämligen gång på gång i källorna. Exempelvis hos ärkebiskop Wulfstan av York när denne år 1014 lägger fram sin berömda skrift *Sermo Lupi ad anglos*, d v s vargens predikan för engelsmännen. Ärkebiskopen var en av tidens mer framträdande offentliga opinionsbildare och signaturen vargen var han själv. Wulfstan nästan citerar Alkuins nyssnämnda brev, vilket ytterligare visar att här förelåg ett allvänt tankegodt, ett budskap som var välkänt och kunde öka sin verkningsgrad om det korlades ihop med i bildade kretsar erkända auktoriteter ⁷⁾. De två hänvisar nämligen till den kände engelske historieskrivaren från 500-talet e Kr, Gildas, med tillnamnet den vise. Dennes *De excidio et conquestu Britanniae*, (Om Britanniens undergång och erövring) är den enda av oss kända berättande källan till Englands historia under folkvandringstiden, och verket var säkerligen en klassiker för ärkebiskop Wulfstans bildade samtida. Ärkebiskopens predikan var föranledd av danskarnas för engelsmännen påträngande och plågsamma närvaro. Hela detta olyckliga skeende har sin orsak i synd, menade ärkebiskopen. Det finns ingen anledning förvåna sig över

att det gått som det gått. Samma tankemönster återkommer i brev påve Johannes VIII skrev till kung Burgred av Mercia år 874 ⁸⁾, vars budskap var att det syndfulla levernet i Mercia kunde väcka Guds vrede. Vidare erinrade kung Alfred av Wessex i brev sina biskopar om de allvarliga straff Gud lät komma över folket på den tid, då folket inte följde den rätta kristna läran ⁹⁾. Samma tankar hade tidigare fyllt sinnena exempelvis under den bysantinske kejsaren Justinianus regering, då Halleys komet dök upp år 531. Under samma tid inträffade häftiga jordskalv över hela romarriket. Konstantinopel sägs ha skakat i 40 dagar. År 542 utbröt pest som spreds över västvärlden. Teckentolkandet var allmängods, en del av den dåtida unisont omfattade naturvetenskapliga synen på världen.

Bästa sättet att möta hotet ansågs vara att ångra sig och göra bättring. Åsikten om vilka brott mot den gudomliga mallen som var mest syndiga varierade uppenbarligen. Alkuin och Wulfstan tryckte mycket på att den enskilde skulle ta ett omdömesgillt ansvar inför Gud. Det förefaller inte hos dem röra sig om den detaljerade mall som kommer fram i andra sammanhang utan om en större grad av omdömesgillt ansvarstagande. Påvarna fokuserar brott mot äktenskapslagarna, spec samlag med nunnor. Kung Alfred av Wessex syftar i stor utsträckning på att man nonchalerar nödvändigheten av kunskap, medan en 800-talspräst i en vision såg att hedningarna hotade med ödeläggelse om folk fortsatte att nonchalera söndagen som helgad dag ¹⁰⁾.

Den allvarliga och aktiva roll synden tänktes spela i tillvaron, den enskildes och samhällets återspeglades i gudstjänstens utformning och i sakramentsuppfattningen. Genomgående är det samma tema som återkommer här, nämligen hur man skall eliminera synden. Andra tänkbara fokuseringar, ex kärlek, gemenskap, blir andrahandsfrågor. Av denna anledning framträder ett rituellt drag. Det gäller först och främst att klara av borttagandet av synd, att genomföra denna såväl för individ som samhälle angelägna

uppgift, långt ifrån en privatsak. Detta återspeglades på många sätt i gudstjänsten. Sålunda hölls gudstjänsterna på latin, ett språk som var helt obegripligt för det stora flertalet kristna. Men det som skulle klaras av genom gudstjänsten klarades av helt oberoende av om folk begrep vad som sades eller ej. Själva predikan hölls dock på modersmålet. Men predikan uteblev ofta, en tendens som förstärktes under perioden. Vidare förekom tvångsdop en masse, påtvingade av samhället, exempelvis tvångsdöptes saxarna efter det deras land erövrats av Karl den store. Kyrkan var den för alla, enskilda som samhälle, nödvändiga frälsningsanstalten, vars tjänare, prästerna tillhandahöll de nödvändiga frälsningsmedlen i form av kyrkliga handlingar eller sakrament. Redan Gregorius den store (590 - 604) utformade lärorna om boten, mässoffret, skärselden och helgonen. Han underströk på många sätt ett beteende som måste betecknas som rituellt. Bland annat betonade han vikten av att latinet ständigt användes i mässan, som ju var centrum inte bara i gudstjänstlivet utan i hela det religiösa livet överhuvud. Han reglerade också annat, exempelvis reglerna för romersk sång i gudstjänsten, s k gregoriansk sång. Gregorius den store ansåg att högtidliga och pompösa riter verkningsfullt lindrade människornas bekymmer, dämpade lidelser och förhindrade synd genom att uppmärksamheten inriktades på annat ¹¹⁾. Det fanns alltså ett starkt ritualtänkande i tiden, ägnat att klarlägga och förintä synd, och i denna strävan ingick att bli klar över vad som enligt Guds mening präglade ett riktigt handlande i de ständigt skiftande situationer man befann sig i. (Det är i detta sammanhang man måste se teckentolkandets stora roll i verklighetsuppfattningen. Synen på teckentolkandet var av samma art som nutida gängse syn på naturlagar). Frågorna om människans synd och Guds nåd hade alltsedan Augustinus sysselsatt teologerna i den västerländska kristenheten. Kyrkan var människans andliga ledare och människans högsta dygd var lydnad mot kyrkans bestämmelser. Centrum i såväl gudstjänstlivet som tillvaron i dess helhet var mässan och i den själva nattvarden ¹²⁾.

Betydelsen för hela samhället av att folk antog den kristna

läran gjorde missionen till en angelägen uppgift, vilket den som sagt även var av starka ekonomiska skäl. Det var en närmast militärisk organisation av verksamheten. Klara lyd-nadslinjer och klara avgränsade uppgifter tilldelades olika befattningshavare. De kristnade områdena organiserades i stift och biskoparna lovade lyda påven. Prästerna skulle först och främst hålla gudstjänst och leva i celibat. En god mått-stock på vilken stor vikt man tillmätte kyrkans arbete var att kyrkan hade egna domstolar, som var väl så mäktiga som de världsliga. Kyrkan var en stat i staten.

Livets centrum var dess religiösa aspekt. I denna var det gudstjänsten som var viktigast och allra störst betydelse tillmättes nattvarden. Mässan kunde mycket väl firas utan menighet, s k privatmessa. För döda anordnades sjölamässor. Hela verklighetsuppfattningen var centrerad kring nattvards-synen. (Den kristna samtidens syn på sakramenten har en central roll för vår tolkning av de norröna källornas skildring, ex i kap VIII i 9 som behandlar ösande av nyfödda med vatten). Invigningen av nattvardselement, konskrationen, i mässan uppfattades som en offerhandling, genom vilken Kristi offer upprepades på ett oblodigt sätt. Härtill kom under 800-talet läran om trans-substantiationen (ämnes - väsensförvandling) enligt vilken nattvardselementen förvandlades till Kristi kött och blod under bibehållande av sina tidigare egenskaper som lukt, utseende, smak som förblev oförändrade ¹³⁾. Här har vi som vi ser det själva kärnpunkten i kyrkans dåtida verklighetsuppfattning, grunden utifrån vilken allt annat ställningstagande hämtade sitt ideologiska material. Kristi offer borttager synd.

Även övriga sakrament, totalt var de sju, hade en ytterst central ställning, näst intill nattvarden. Man kan om sakramenten som helhet konstatera, att dessa gudstjänsthandlingar ansågs ingjuta övernaturliga krafter i människorna. Vid sidan av nattvarden var de övriga sakramenten dopet, konfirmationen, boten, sista smörjelsen, äktenskapet och prästvigningen ¹⁴⁾.

Även i synen på dessa är det samma grundsyn, samma fokusering som återkommer. Dopet tvättade bort arvssynden. Det var viktigt att nyfödda döptes snarast. Dopets nåd fulländades genom konfirmationen, som förrättades med handpåläggning och smörjelse med olja. Boten innefattade flera moment nämligen ånger, bikt och botgärning. Kyrkan tog genom absolution (avlösning) bort de eviga syndastraffen, varefter de övriga straffen kunde sonas genom botgärningar, ex fasta, allmosor, vällfärder etc. Om botgärning inte fullgjordes ordentligt, blev konsekvensen att syndaren istället fick sona sitt brott efter döden, i skärselden. Kyrkan hade möjlighet att meddela avlat varigenom man kunde undgå stränga botgärningar och skärseldens kval, men under äldre medeltid meddelades sådana förmåner endast i undantagsfall. Sista smörjelsen delades ut åt den, som kände döden nalkas. Man smorde helig olja på ögon, öron, näsa mun och händer, varigenom den döende renades från den synd han kunde ha kvar. Även äktenskapet var ett sakrament och iståndsätte parterna att fullfölja en del av den gudomliga världsordningen. Att bryta de regler som i den suprahumana mallen fanns för denna samlevnadsform var en synnerligen grav synd. Prästvigning slutligen, gav förmåga att förrätta kyrkliga handlingar ¹⁵⁾. Synen på syndens natur, (brott mot Guds mall), och teckentolkandet utgjorde två sammanhängande sidor i en och samma verklighetsuppfattning, som var självklar för alla. Denna verklig¹etsuppfattning anknöt vad gäller teckentolkandet till fornnordiska tänkesätt, som vi skall se nedan. I den sakrala rättssynen fanns som vi skall se en väsentlig anknytningsmöjlighet för missionen.

Även synen på Kristus speglar en bit av tidsandan. Den Kristus som hyllades var den segrande hjälten, himmelsens och jordens herre, krönt med kungakronan. (Denna bild kom på 1100-talet att förändras, bl a genom det arbete som utfördes av cisterciensorden, med Bernhard av Clairvaux i spetsen. Här framhöll man den lidande frälsaren och predikade ett liv i dennes efterföljelse). Kristus var även den stränge domaren. Kanske gjorde detta att man an-

strängde sig extra med de botgärningar man ålagts av bikt-fadern. Det var först och främst genom sakramenten man kunde påverka Kristus till förmånliga domslut, men även genom att göra goda gärningar kunde man förmå honom att skänka salighet.

I hovkretsarna kring Karl den store och ovannämnde Alkuin odlades en riktning som brukar kallas Karolingisk hovrenässans. Man eftersträvade ett återupplivande av den antika kulturen med dess, som man upplevde det ordnade förhållanden bort från den egna tidens förfall. Såväl statsmaktens funktion som kyrkans ansågs liksom de folkliga sedvänjorna ha förfallit ¹⁶⁾. Det visade sig med tiden att den främsta förutsättningen för denna kulturyttring var Karl den stores omfattande personliga bildningsintresse. Med hans död gick denna förutsättning förlorad. I vissa kloster och domskolor, som ofta tillkommit genom kejsarens initiativ levde den karolingiska hovrenässansen kvar ¹⁷⁾.

Under äldre medeltid levde de bildade kretsarna i andlig bemärkelse på kvarlevor från antiken. Detta blev aldrig mer än en kopiering. Germanerna hade tidigare haft en levande episk diktning, som dog ut i och med religionsskiftet. Den folkliga diktning de därefter skapade på kristen grund hade ingen kraft att utvecklas i större utsträckning. Den nya religionen hade ändrat förutsättningarna för poesin. Samtidigt som den romerska kulturen försvann från de romanska områdena, uteblev framväxten av nya livskraftiga riktningar. Först på 1100-talet framträdde den stora riddardiktningen, med den episka Rolandsdiktningen och med trubadurernas kärlekslyrik. Samtidigt kom i arkitekturen den romanska stilen ¹⁸⁾.

Det förelåg i tidsandan i det kristna Europa ett gudomligt grundmönster, vars utseende det gällde att bli klar över och sedan rätta sig efter. Brott mot detta mönster utgjorde synd. Synden var en aktiv nedbrytande kraft i tillvaron, en kraft som man med hjälp av kyrkans sakrament kunde bekämpa. Gjorde man

inte detta, blev det konsekvenser bestående däri att Kristus, som i och för sig egentligen var kärleksfull, såg sig såväl föranlåten som oförhindrad att ingripa, med ödesdigra konsekvenser för såväl den enskilde som för samhället. Sådana ingripanden ansågs förebådas av tecken i tillvaron, tecken som kunde tolkas av den som hade tillräckliga kunskaper om alltets gudomliga mönster. I denna grundsyn förelåg en bred och stark anknytningspunkt för missionen att använda, när man arbetade bland de nordiska folken. Missionärerna gick på bred front in för teckenvisandet som arbetsmetod. Man valde detta sätt att visa den kristna religionens överlägsenhet, och att man hade denna metod berodde dels på den egna kulturella bakgrunden, dels på att tillvägagångssättet var adekvat. Metoden upplevdes av objekten för missionen såsom relevant. Den var ägnad att bevisa det som skulle bevisas. Denna anknytningspunkt var mycket betydelsefull, eftersom föreställningar av denna art aldrig är perifera, utan alltid där de förekommer hör till grundläggande centra i verklighetsuppfattningen. Som vi skall återkomma till längre fram hade man på fornordiskt håll säkerligen den tanken, att det gällde att utröna och rätta sig efter ett fruktbarhetscentrerat suprahumant mönster. Den skisserade kristna synen på sakramenten utgör ett viktigt redskap för oss vid tolkningen av våra källor.

Behovet av personlig gemenskap med det gudomliga

I Västeuropa fanns vid sidan av ovanstående en under perioden allt starkare och mer framträdande kult av helgon, relikier, bilder etc återspeglade ett starkt behov av personlig, innerlig gemenskap med det gudomliga. I dessa svåra tider växte behovet att kategorisera, hålla isär ont från gott. Det auktoritära samhällsmönstret, som dessutom på grund av bristande funktion medförde rättslöshet för den svage, bar med sig utslagning och människoförakt. Denna miljö ledde till att frälsning för många bestod i att man överlämnade sina problem åt och hängde upp sin trygghet på helgon etc. Därför kom den så kallade bildstriden

att bli så uppsplitande, ett ideologiskt och maktpolitiskt centralt fenomen»

I kristendomen hade bilddyrkan ursprungligen setts som något negativt, en slags avgudadyrkan, men så småningom hade bruket trängts in. Behovet att konkretisera det dyrkade var stort, spec i den tidsmiljö som framgår av ovanstående. I början av 700-talet nådde bilddyrkan sin största omfattning. Den sågs dock även då av många som avgudadyrkan. Den bysantinske kejsaren Leo III förbjöd såväl bildernas existens som dyrkan av dem. Även de sex följande bysantinska kejsarna fortsatte denna politik (ikonoklasterna) och det blev en uppsplitande strid mellan dem (som i realiteten helt styrde patriarkatet i Konstantinopel) och påvestolen i Rom. Denna strid varade i 120 år. Ikonoklasternas agerande fördömdes av bl a påvarna Gregorius II och Gregorius III och förklarades som kätteri av en synod i väst. Det blev en för europeisk maktstruktur väsentlig brytning mellan Rom och Konstantinopel. Påven kom istället att samarbeta med det karolingiska frankerriket. Ikonoklasternas strävanden var även knutna till andra djupgående reformsträvanden avseende det bysantinska kejsardömet, en ny civil resp militär organisation, modernisering av rättsväsendet, nedskärning av munkarnas stora inflytande på samhällsapparaten. Först 843 bildades denna uppsplitande konflikt på en synod i Konstantinopel. Där bestämdes för den bysantinska kyrkans del, att bilderna skulle få äras med kyssar och knäfall, men den sanna dyrkan skulle vara förbehållen Gud. I väst däremot hade alltså påvarna tillåtit bilddyrkan. Men även här uppstod strider, framkallade av främst Karl den store och hans teologer. Bilderna var dock hela tiden tillåtna i kyrkorna och bilddyrkan tilltog alltmer. Bildstriden var ett så betydelsefullt fenomen, med konsekvenser för hela samhällssektorn i hela kristenheten, att man måste känna till den för att kunna använda den europeiska tidsandan som context i den hermeneutiska spiralen.

IV:4 Maktpolitiska förhållanden

Vår avsikt är att dels teckna en översikt omfattande Europa

i stort, dels en i jämförelse därmed något mer ingående skildring av förhållanden i Norden, båda viktiga för att vi skall kunna nå förståelse av våra källor.

Den europeiska politiska scenen dominerades av maktspelet mellan tre maktcentra: Det arabiska kalifatet, det bysantinska kejsardömet och det västeuropeiska kejsardömet. Inom det senare maktcentrat försiggick en ständig överföring av makt fram och tillbaka mellan kejsaren och påvestolen. Inom den kyrkliga maktsfären i Västeuropa hade vi en för Norden betydande motsättning mellan å ena sidan påvens maktsträvanden och mission och å andra sidan irisk-anglosaxisk mission, som inte stod i beroende av påven. En viktig drivkraft till dessa sammanhängande maktpolitiska förhållanden utgjorde de ekonomiska realiteter vi talade om ovan, spec. produktionen av ädelmetaller i Kalifatet. Denna produktion drev igång en omfattande konsumtion i kalifatet av varor som producerades i Europa, främst Nord- och Osteuropa.

Maktspelet mellan kalifatet, Bysans och det västeuropeiska kejsardömet.

Muslimer utsträckte efter Muhammeds död sina erövringar såväl över Nordafrika som över det bysantinska rikets besittningar i Främre Orienten och Mindre Asien. Europa ansattes från två håll av kalifatet. Dels hindrades dock araberna år 718 av kejsar Leo III att via Konstantinopel tränga in i Europa, dels drevs de tillbaka av frankerna under Karl Martell i slaget vid Poitiers år 732. Spanien, Nordafrika och Främre Orienten förblev dock liksom nuvarande Iran och Afghanistan behärskade av araberna. Islams politiska liksom dess religiösa enhet kom dock att splittras redan år 750 genom grundandet av ett självständigt kalifat i Cordoba. Enheten upplöstes sedan alltmer och i början av 900-talet var kaliferna i Bagdad närmast marionetter i händerna på militära ledare. Trots denna utveckling uppvisade den islamska världen en stor kulturell och ekonomisk livskraft.

Åren mellan 800 och 1100 har av många betecknats som den islamitiska kulturens höjdpunkt. Genom arabernas fraträngande slogs medelhavsområdets kulturella enhet sönder, vilket i sin tur gynnade uppkomsten av det kontinentala Europa.

Det bysantinska kejsardömet förde traditionen från det romerska imperiet vidare. Från 600-talet kom det grekiska språket och den grekiska kulturen att dominera helt, men här fanns en tradition av sammanvävda kristna och antika beståndsdelar. Bildstriden kom att medföra en viktig maktpolitisk förändring, på så sätt att det blev en brytning mellan Rom och Bysans. Rom kom istället att samarbeta med frankerriket. De sk Europeiska avarerna eller pseudoavarerna kom jämte bulgarer och slaver att efterhand lägga under sig större delen av Balkanhalvön och araberna slogs flera gånger tillbaka utanför Konstantinopel. Bysans fungerade som ett bålverk mot Islam såväl ur militär som kulturell synpunkt. Med tiden utvecklades i Bysans intresset för att missionera bland de slaviska folken och knyta dessa till sig. Denna strävan blev så småningom en framträdande orientering i Bysans politik, något som längre fram kom det senare ryska riket att i viss utsträckning se sig som arvtagare till det Östromerska riket.

I Västeuropa besegrade frankerna övriga kontinentala germanstammar och skapade en frankisk stormakt. 800 kröntes Karl den store till kejsare, vilket å ena sidan var uttryck för och befäste ett intimt samarbete med påvestolen, men å andra sidan förorsakade konflikt med Östrom. I Konstantinopel ville man inte erkänna det nya kejsardömet. Karl den store betraktades där som usurpator. Den romerska kejsarvärdigheten tillhörde, menade man, den östromerske kejsaren. Bakom konflikten låg även det förhållandet, att frankerna överlämnat f d östromerska besittningar i Italien, exarkatet Ravenna, till påven. Konflikten mellan Frankerriket och Östrom bilades först 812 genom fördraget i Aachen, vari Bysans erkände det västliga kejsardömet. Den frankiska stormakten splittrades redan under

Karl den stores sonsöner år 843 i tre delar. Sedan blir till en början den tyska delen den ledande makten i Europa, vilket bland annat berodde på att dess kejsare tillskansade sig överhöghet över den västeuropeiska kristenheten. Dessutom hade detta rike av geografiska skäl bäst möjligheter att påverka de även av ekonomiska skäl intressanta områdena i norra och östra Europa. Men föreningen mellan tyskt kungadöme och romerskt kejsardöme resulterade i att nationella tyska intressen kolliderade med universella målsättningar. Det blev en maktkamp mellan de båda universalmakterna påvedöme och kejsardöme. Båda dessa parter kämpade, var och en från sina utgångspunkter, för att genomföra en riktig ordning inom en enhet, som i princip inte ifrågasattes. Under denna kamp utvecklades även de tyska furstendömena och centralmakten försvagades. Det växte också fram en kolonisering österut från Centraleuropa. Denna maktkamp utgjorde en viktig bakgrund och drivkraft även för händelseutvecklingen i Norden, varom mer nedan.

Maktspellet i Västeuropa mellan kejsare och påve ¹⁹⁾

Den av påven i Rom ledda västerländska kyrkan hade under denna tid främst tre kyrkopolitiska målsättningar: Rekonstruera rikskyrkan i väst så att Roms ledning erkändes överallt i kyrkliga läger. Vidga rikskyrkans område så att detta även sträckte sig utanför det gamla västromerska rikets gränser. Förverkliga begreppet rikskyrka d v s införa ett samhällssystem där kyrkan var det statsbärande elementet och andra samhällsorgan/funktioner var underordnade. Ett verksamt medel för dessa målsättningar såg man i ett samarbete med en stark statsmakt i väster. Det gällde att hjälpafram, samarbeta med och dominera en sådan makt. Grunden till denna politik lades av Gregorius den store (590 - 604).

Av de germanfolk som invaderat romarriket var samtliga utom frankerna antingen icke-kristna eller arianer. De erkände således inte påvens ledarskap. Av motsvarande skäl gällde det för påvestolen att kristna anglosaxer och därmed bygga en barriär mot

den med Rom konkurrerande keltiska missionen från Irland - Skottland. Men i samarbete först med det bysantinska kejsardömet och från mitten av 700-talet med det katolska påveorienterade Frankerriket kom kyrkan att i skydd av staten arbeta upp en maktställning och blev en stat i staten. Samarbetet med den karolingiska ätten tog sin början med att påven gav Pippin den lille sitt samtycke till att avsätta den siste merovingerkungen, Kilderik, och sätta honom i kloster. Pippin blev kung och för att rättfärdiga statskuppen smordes han av påven, Stefan II, år 754. I gengäld överlämnade Pippin vissa f d östromerska områden i Italien till påvestolen, men viktigast var att de båda parterna, påvestolen och Frankerriket nu och framöver kom att ingå i en samverkan. Samtidigt bröts samarbetet mellan påven och den bysantinske kejsaren för att inte mer återupptas. Istället vidtog här den långa bildstriden jämte Bysans vägran att erkänna kejsardömet i väst, vilka konflikter berörts ovan.

Men nationalkyrkliga tendenser gjorde sig alltmer gällande mot Roms välde, spec i frankernas områden. Således kom det att framträda en motsättning mellan furstarnas syn på biskoparna som sina vasaller och påvens syn på dem som kyrkans tjänare. Denna tendens kom också, som jag skall tala mer om längre fram, att sätta sin prägel på den kyrkopolitiska maktkampen på det nordiska missionsområdet. Karl den stores son, kejsar Ludvig den fromme (reg 814 - 40) tog initiativ till mission i de skandinaviska länderna. Här kom det kända benediktinklostret Corvey vid floden Weser in i sammanhanget. Härifrån utsändes som ett redskap för kejsarmaktens strävanden Ansgar 826 till Slesvig och tre år senare till Birka. Han blev missionsbiskop med säte i Hamburg, sedermera ärkebiskop över ärkestiftet Hamburg - Bremen, ett ärkestift som var inrättat just för den nordiska missionen, d v s för denna och för att den skulle stå under kejserlig ledning, ej påvlig.

Påvestolens yttersta kyrkopolitiska mål var ett kyrkopolitiskt

världsvälde, en universalmonarki. Man ansåg att man hade ett redskap för denna strävan i Frankerriket. Bakom låg Augustinus tanke om kyrkan som det synliga gudsriket på jorden, under vars ledning och i vars tjänst det världsliga riket skulle ställa sig och därmed skilja sig från vanliga rövarband. Genom att Karl den store kröntes av påven till kejsare, hade man enligt påvestolens synsätt återställt det heliga romerska riket med dess enhetliga kyrkliga och världsliga samhällsordning. Men under perioden efter Karls död splittrades, som ovan sagts, kejsarmakten och med denna föll också påvestolens möjligheter att genomföra sina målsättningar. Först genom det 962 upprättade tyska kejsardömet återvann påvestolen sin styrka. Det blev ett samarbete mellan tyska kejsare och den reformrörelse inom Benediktinerorden, som utgick från klostret Cluny i Burgund. Denna rörelse ville inte bara ha strängare tukt i såväl klostren som i kyrkan i dess helhet. Den hävdade också krav på kyrkans frihet, varmed rörelsen menade den världsliga maktens underkastelse. Påvemakten liknades vid solen och furstemakten vid månen, som lånade sitt sken av denna. Kyrkan hävdades äga gudomligt uppdrag att bygga Guds rike på jorden.

Påvestolen var politiskt beroende av kejsardömet, men likväl ökade dess andliga-moraliska styrka under 900 - 1000-talen. Detta berodde dels på kejsarnas kyrkligt-religiösa ideal (Otto III, Henrik II och Henrik III), dels på den cluniacensiska reformen, som från och med påve Leo IX (1048 - 54) leddes av påvestolen. Kardinalkollegiet utökades och prästerskapets och klostrens beroende av påven ökades. 1059 lyckades man upphäva de tyska kejsarnas rätt att protestera mot påveval. (Nikolaus II:s påvevalsdekret). Ett fördrag med norrmanerna 1059 gav militärt skydd. Gregorius VII (1073 - 1085) var bl a en skicklig realpolitiker, diplomatisk balanskonstnär. Höjdpunkten för påvemakten kom 1077 när kejsar Henrik IV måste göra bot i Canossa och erhålla absolution av påven, med risk att annars avsättas av ett förbund mellan påven och de tyska furstarna.

Maktpolitiska förhållanden i Norden 20)

Hedeby i Sönderjylland vittnar tillsammans med den där belägna försvarsanläggningen Danevirke om att här legat ett omfattande handelscentrum, som också utgjort scen och motiv för omfattande väpnade konflikter. Framväxten av det danska riket speglas också av kungshögarna och runstenarna i Jelling och av vikingalägren Telleborg och Aggersborg. Före 800 var Godfred kung över nuvarande Danmark jämte Skåne och Sönderjylland intill floden Eider. Under 800-talet föll detta rike sönder och rivaliserande ätter regerade ofta samtidigt. Omkring 900 rådde stor upplösning. Främmande vikingar anlade riken i Danmark. Svear erövrade och byggde upp ett maktcentrum kring Hedeby, och kontrollerade därmed handelsvägarna mellan Nordsjön och Östersjön. De köpmän som kunde undvika att runda Skagen med dess farliga rev och besvärliga ström- och vindförhållanden valde att färdas över Hedeby, som blev omlastnings- och handelscentrum. En norsk hövding grundade ett rike med centrum i Jelling. Från detta rike kom ett nytt riksenande att utgå, en process som spec på 930-talet hade att kämpa även med starka tyska expansionssträvanden. 983 hade Harald Blåtand lyckats bli fri från kejsarens överhöghet, ena nuvarande Danmark jämte Skåne, Halland, Blekinge, Bornholm och Hedebyområdet och dessutom lagt under sig Norge.

Svearna, som regerades av ynglingaätten, underkuvade i början av 600-talet götarna och behärskade på 800-talet den nuvarande svenska östersjökusten söderut till och med Blekinge, samt Öland, Gotland och vissa kustområden i Balticum. Uppland var jämte Mälardalen centrum i riket. De första norska statsbildningarna tillkom mellan 500 och 700 i Nordnorge och vid Oslofjorden. Norge enades under Harald Hårfager, 872 - 884 och omfattade då nuvarande Norge norrut till Lofoten, jämte Bohuslän, Härjedalen och Jämtland.

Några fasta gränser mellan de nordiska rikena fanns inte förrän

fram mot mitten av 1000-talet. Centralmakten var begränsad på många sätt. Större delen av de regler och handlingsmönster som den enskilde skulle rätta sig efter stipulerades och kontrollerades av den sociala gemenskap släkten utgjorde. Det fornnordiska samhället var ett ättesamhälle. Det var som medlem av sin ätt den enskilde upplevde sitt människovärde, som han levde i medveten mening. Ätten var grundstenen såväl i den enskildes som i den större sociala gemenskapens, samhällets liv. Inom de olika, näringsgeografiskt sammanhängande områdena utvecklades samarbetsformer mellan ätterna. Man fick de s k folklanden, som i sin tur stod i varierande fast förbindelse med centralmakten. Centralmaktens främsta funktioner var kult och militära uppgifter. Den kristna kungarollen var betydligt vidare och kom att innebära en väsentlig förändring av den gamla förkristna maktstrukturen. Den kyrkliga organisationen kom som den enda någorlunda fasta organisationen med rikstäckning att bli något av statsbärande element. Inget annat samhällsorgan kunde mäta sig med kyrkans organisation, som dessutom hade stöd från starka utländska krafter, kejsarmakt, påvestol. Anknytningen till kyrkan gav direkt kungen andra resurser än tidigare och således en helt annan maktsituation. Hans roll som samhällelig centralmakt kom nu på ett helt annat sätt i focus. Den kom att backas upp av kyrkan och byggas ut till att bli en ledande funktion i samhällslivet i betydligt utökad omfattning. Detta förhållande hade givetvis sin roll för missionsarbetets framgång. Det var ur maktpolitisk synpunkt fullt naturligt att det uppstod en allians mellan kyrka och kungamakt och att denna allians fick ett motståndarläger, vars deltagare just var de grupper, som traditionellt motsatt sig ökad centralmakt. Denna konstellation utgjorde ett genomgående mönster i alla tre rikena.

Vikingatågen orsakades säkerligen av en kombination av alltför stor befolkning i förhållande till befintliga försörjningsmöjligheter, och de möjligheter man hade i form av överlägsen skeppsbyggnadsteknik, goda kunskaper i navigation och i sjöman-

skap och av det ekonomiska överskottet hos en gynnad socialgrupp, men den stora motorn i sammanhanget var säkerligen den enorma produktionen av ädelmetaller i Kalifatet, med åtföljande ökad köpkraft på denna marknad. Enbart den ökade tillgången på överallt accepterat bytmedel, gav handeln helt andra möjligheter att expandera. Den stora konsumtionsmarknaden skapade en efterfrågan, som nordborna kunde hantera tack vare nämnda förhållanden. Vikingatågen avtog i takt med att möjligheterna för nordbor att bli rika på denna konsumtionsmarknad minskade. Dels sjönk köpkraften i Kalifatet, dels växte det fram diverse hinder för vikingarnas fria agerande, bl a starkare väpnat motstånd längs de handels - plundringsleder som via Rysslands floder ledde till Kalifatet. Turkfolkens framträngande spelade här en stor roll.

Vikingatågen startade redan på 600-talet och vände sig såväl mot ost som väst. På Irland grundade norska vikingar riken på 800- 900-talen. 866 började danskarna ockupera Northumbria och östra England, något som med tiden kulminerade i Knut den stores välde, omfattande England, Danmark, Norge och delar av Sverige. I öster grundades handelsstationer och med tiden riken längs de ryska floderna och 880 angrep vikingar Konstantinopel. Gotland hade en storhetstid som handelscentrum från 800-talet. Handelsmetropolen Birka på Björköen i Mälaren upplevde sin storhetstid ca 800 - 975.

Vi har anledning förmoda, att denna miljö stärkt de tendenser som alltid existerar till social skiktning. De många fynden av stormannagravar pekar på att det fanns en grupp i samhället, vars ställning var sådan, att dess gravskick kunde bli betydligt mer påkostat än vad som kunde vara normalt. Dessa fynd återspeglar ett hierarkiskt system inom ätten resp bygden. Då som nu framkallade kombinationen plundring - handel en stark social skiktning. Det var inte vem som helst, som kunde ge sig ut på dessa kombinerade rövar- handelsfärder. Det krävde rörelsekapital, båtar, vapen, manskap, företagsamhet etc. Det faktum, att en rätt

stor grupp likväl hade denna kapacitet visar omfattningen av den starka sociala skiktningen. Då har jag ändock bara talat om skiktningen bland fria män, d v s bra mycket mindre än hälften av befolkningen. Det förelåg, om man får tro land-skapslagarnas och sagalitteraturens enstämmiga vittnesbörd på denna punkt en stark social uppdelning mellan män och kvinnor, en skillnad som var ännu starkare än den vi har idag. (Det förefaller dock som om den under mellanperioden ofta varit ytterligare markant, och att den alltså skärptes vid införandet av kanonisk rätt). Denna differentiering mellan män och kvinnor hade naturligtvis sin rot i tillämpning av lagen om komparativa fördelar vid arbetsfördelning, spec i jordbruket. Lägst på den sociala rangskalan stod trälarna, som ägaren värderade efter arbetsförmåga, och som han kunde sälja eller till och med döda. De var rättslösa. Här framträder grunderna för den rätts-syn som är föremålet för avhandlingsarbetet.

Rom hade som ett av sina framträdande kyrkopolitiska mål utbredandet av kristendomen i norra och östra Europa. Givetvis var det härvid en tanke, att denna verksamhet skulle stå under Roms ledning, liksom de områden där kristendomen efterhand slog rot. Som en hjälp i detta arbete ville man använda samarbete med den tyska kejsarmakten. Men den tyska kejsarmakten hade sina egna strävanden. Dessa medförde, att den organisation, som utåt kom att representera påvekyrkan i Norden, ärkestiftet Hamburg - Bremen, inrättades av Karl den stores son, kejsar Ludvig den fromme. Den stod således i vasallförhållande till kejsaren, och kom att utgöra en integrerad del i den kejsarliga maktsfären. Detta maktcentrum fick sin grundläggande inriktning av den kejsarliga rådgivaren ärkebiskop Ebo av Reims (avled 851). Denne hade samtidigt erhållit påvlig fullmakt som legat över allt land i norr. Kring missionsverksamheten försiggick alltså ett avancerat intrigspele mellan kejsarmakt och påvemakt. Till bilden kom sedan ytterligare maktcentra, som vi strax skall tala mer om.

Kejsaren ansåg sig ha all anledning vara aktiv i missions-

sammanhang. Hans rikes expansion gick hand i hand med missionen. Hans land gränsade till missionsområden såväl i norr, där man hade direktkontakt med danskarna vid floden Eider, som i nordost och i öster. Ludvig den frommes son, Karl den skallige, den kejsare som hade intimt samarbete med ovannämnde ärkebiskop Ebo av Reims, blandade sig exempelvis i danska tronsstrider. Det fanns för den kejsarliga maktsfären en nära tillhands liggande möjlighet att styrka sig genom att i större utsträckning profitera på den handel, som hade Västeuropa, Norden och Kalifatet som centra. På Ebo av Reims och kejsar Karl den skalliges tid, 800-talets första hälft, gick varuströmmen till Kalifatet ännu i stor utsträckning från Norden via Tyskland och Frankrike till Kalifatet, ej i samma utsträckning som senare över Rysslands floder. Ansgar och Rimbert förde, stödda och ledda av kejsarmakten en hård strid för sitt ärkestifts existens och möjligheter att agera självständigt visavi Rom. Rom kämpade för att få ökad kontroll över deras verksamhet, bland annat genom att försöka ändra kyrkoorganisationen så, att missionsverksamheten skulle komma att försiggå inom den påvliga organisationen, maktsfären, inte inom det kejsarliga feodala vasallsystemet.

Men det fanns fler parter att räkna med i dessa strider. Även från annat håll kom mission. Vi förbiser i sammanhanget den som det förefaller oss ur maktpolitisk synpunkt mindre framträdande mission från Bysans, som det finns spår av ex hos Adam av Bremen. De västliga vikingatågen kom med tiden bl a att resultera i intima förbindelser mellan England, Danmark och Norge, något som kulminerade i Knut den stores välde. Denna gemenskap föranledde en anglosachsisk mission i hela Norden. De danska besittningarna i England kom att utgöra något av kärnan i Knuts imperium, och i England samarbetade Knut intimt med den anglosachsiska kyrkan. Det blev en naturlig utveckling, att Knut använde denna kyrkas tjänster, när han skulle sprida missionen i sitt imperium. Den anglosachsiska kyrkan hade ingen maktpolitisk anknytning till vare sig kejsarmakt eller

påvestol, tvärtom. Den hade ur denna synpunkt udden riktad mot båda dessa och stödde närmast nationalkyrkliga intressen, d v s för Nordens vidkommande den inhemska kungamakten.

Om intrigerna mellan kejsarmakt och påvemakt kring ärkestiftet Hamburg - Bremen var hårda, så var dragkampen mellan Hamburg - Bremen och Canterbury oftast ännu häftigare. Den anglosachsiska missionen pågick med sådan styrka, att det endast var genom att spela ut nordiska kungar mot varandra, som Hamburg - Bremen kunde förhindra en fullständig anglosachsisk dominans i Norden. Det är denna kamp, som återspeglas när ex Adam av Bremen betecknar Harald Blåtand som en god kung, d v s ur Hamburg - Bremens synpunkt, Sven Tveskägg som gjorde upprot mot Harald skildras däremot som förrädare liksom Olav Tryggveson. Sven Estridsson åter, Adams informant framför andra, var en god kung etc.

Det fanns också ett fjärde maktcentrum eller rättare, grupp av intressen, som visade sig i motstånd mot ökad centralmakt överhuvud. Man motarbetade den framgångsrika och allt mäktigare alliansen kungamakt - kyrka och ville ha kvar den äldre maktstrukturen och i många fall de förkristna sederna. Denna fjärde grupp av strävanden hade omfattande men splittrat stöd i de många tidigare tämligen självständiga bygderna. Den starka organisationen hos andra maktcentra jämte deras omfattande stöd i utlandet blev dock med tiden utslagsgivande, även om missionen många gånger stötte på svåra motgångar.

Dragkampen mellan den kejserliga maktsfärens mission via ärkestiftet och den anglosachsiska varade missionstiden ut. Vid dess slut dominerade det tyska inflytandet helt. Men då infann sig den situationen, att påvemakten fruktade att Hamburg - Bremen skulle utveckla en visavi Rom självständig nordeuropeisk kyrka. Denna möjlighet/fara (beroende på från vilket håll man såg situationen) ledde jämte strävanden hos lokala maktcentra till att de två visavi Hamburg - Bremen självständiga stiftet Trond-

hjem och lund bildades.

IV:5 Avslutande synpunkter

Den bakgrundsteckning som här givits utgör en förutsättning för att man skall kunna tolka mötet mellan mission och den förkristna miljön, en tolkning som är nödvändig för att vi skall kunna få en uppfattning även om fornnordiska förhållanden utifrån de källor som utgör produkten av detta möte, exempelvis tidiga nordiska lagtexter, missionslitteratur etc. Känner vi till grundläggande ekonomiskt - geografiska förhållanden, tidsandan i missionen, i det kristna Västeuropa och centrala maktpolitiska förhållandet, så har vi betydligt bättre möjligheter än annars att göra en tolkning av det dessa källor säger om fornnordiska förhållanden.

Det nordiska samhälle som börjat träda fram i denna bakgrundsteckning har liksom alla mänskliga kulturer utbildat föreställningar, på det mytologiska planet, föreställningar som växt fram i och speglar sociala värderingar inklusive rättssyn i tillkomstmiljön. Georges Dumézil har som ovan påpekats klarlagt hur tre sociala funktioner framför andra fått sina mytologiska uttryck, som en följd av att de dominerat den i gemenskapen tongivande verklighetsuppfattningen, nämligen härskarfunktionen (inneslutande varje form av suveränt och himmelskt beskydd) i Oden, fysisk styrka (inneslutande även seger i strid mot synliga och osynliga fiender) i Tor, och fruktbarhetsfunktionen i Frej - Freja ²¹). Det bör understrykas att (med tanke på rättsordningens värderingar och sociala funktion), starka sociala skiktningar som hade sin grund i den skildrade ekonomiska bakgrunden visar sig på det mytologiska planet, exempelvis: dödsrikesföreställningarna. Man höll sig med ett dödsrike för vanliga människor, Hels trista skuggvärld, ett betydligt finare dito för den socialt dominerande klassen, Valhall. Likaså återfinns skiktningen i tingssammanhang. Den grupp av fria män, (männen utgjorde bara ca 50% av befolk-

ningen) som hade ekonomiskt-sociala möjligheter att dels infinna sig på tingen, dels odla den kapacitet som krävs för att sätta sig in i ärenden, dels mobilisera en slagkraftig position ur social synpunkt på tingen. Den grupp, som uppfyllde alla dessa krav utgjorde en mycket begränsad elit, av vilken och för vilkens intressen reglerna i gemenskapen utformades och hela rättssamhället byggdes upp.

Den rättsordning det handas om är det socialt starkt skiktade samhällets, vilket är väsentligt att ha som bakgrund vid tolkning av källornas data om den. Dels är det viktigt för konstruktionen av primär helhetssyn att utgå ifrån i den hermeneutiska spiralen, dels är det av vikt för att inte överbetona fruktbarhetsdäget i livsåskådningen. I ett socialt starkt skiktat samhälles rättsordning får de två andra av Dumézil betonade funktionerna av sociala skäl (makten) genast en mer framskjuten roll vid konstruktion av i samhället gällande verklighetsuppfattning och rättssyn, än vad vi annars bort tillmäta dem utifrån den tolkning vi nedan presenterar av källornas data.

Den kanoniska rätten var helt präglad av den sakramentssyn som skildrats.²²⁾ Denna utgjorde grundstommen, det bärande elementet i den rättsuppfattning, som med missionen trängde in i Norden. I övrigt är det inte möjligt att göra i vårt arbete användbara konstateranden om gemensamt innehåll i den kanoniska rätten, som ju blev enhetlig först under långt senare tid, men kännedom om den sakramentala grundsynen i kanonisk rätt utgör ett viktigt redskap vid vår analys av källorna.

KAPITEL V: DEN RELIGIÖSA CONTEXTEN KRING ANVÄNDANDET AV RÄTTSSINSTRUMENT MED SAKRAL ANKNYTNING I FÖRKRISTEN NORDISK RÄTT

V:1 Inledning

Avsikten är att med detta avsnitt, stödda på föregående, ta fram en som utgångspunkt i den hermeneutiska spiralen, primär, mycket grov helhetssyn. Men först måste vi dock betona vår inställning på en i sammanhanget grundläggande punkt. Frågan om rättens religiösa ursprung har tidigare behandlats som utvecklingshistorisk. Problemställningen är dock snarare existentiell. Hela den föreställningsvärld, enligt vilken man ser utvecklingshistoriskt på denna fråga, förnekar vi. Den är som ideologiskt fenomen en modern västerländsk skapelse, som ytterst vilar på liberal och kalvinistisk grund. En motsvarande metod kan aldrig ge en förklaring som tar fram de sammanhang i den enskildes och gemenskapens upplevelser och föreställningsvärld, för vilka rättsordningen är ett uttryck. En sådan metod bygger nämligen på en verklighetsförfälskning. Här handlar det vidare inte om religion resp rätt sui generis, utan om religion och rätt, relationen, d v s ett socialt sammanhang. Det är de sociala fenomenen rätt och religion det skall handla om och de har aldrig någonsin existerat skilda från sitt sociala sammanhang och kan inte diskuteras som om de eventuellt gjorde detta. Vi skall i detta avsnitt närmast peka på var vi anser att rättens existentiella rot fanns, nämligen i fruktbarhetskulten och nyttosynen och ge några exempel på vad vi som en följd härav kritiserar i tidigare forskning. I övrigt kommer våra synpunkter på tidigare forskning att framgå i avhandlingens fortsättning.

En möjlig väg att gå, istället för den utvecklingshistoriska, är att se om riter gav juridisk giltighet åt rättstransaktioner. Det är främst denna metod vi använder, och vi får fram den utifrån hur vi menar det förhöll sig i stort med religionen i samhällets funktion och liv. De kultiska anknytningar som fanns i rättsordningen var framträdande tecken på den åskådning, som

låg till grund för och genomsyrade rättssyn och rättspraxis. Som W Baetke påpekat har religionen sina starkaste uttryck i kulten, i de sakrala handlingarna, anknytningarna ¹⁾. De religiösa yttringarna menar något, de är yttringar av den verklighetsuppfattning och plattform av värderingar, som finns i religionen. W Baetke uttrycker relationen träffande med att kulten för germanerna först och främst upplevdes som"ein Durchstoss zu dem Quell des Heils ²⁾, och det är utifrån detta synsätt man skall se de sakrala anknytningarnas funktion även i rättsordningen. Hur rätt Baetke har framgår även exempelvis av att fredlöshet i den tidiga norska lagstiftningen innebär att man tar från den dömdes hans mannhelgr ³⁾, d v s det som konstituerar hans kapacitet som fullvärdigt rättssubjekt. Att ha mannhelgr innebar att vara fullvärdigt rättssubjekt.

V:2 Den religiösa contexten

V:2:1 Kult och nyttosyn i det förkristna Norden

Som det framträder i de källor vi har, och som så unisont påpekats i forskningen, kan man säga, att det förelåg en integrering mellan sakralt och biologiskt. Man markerade årstidernas växlingar med kultiska högtider. Man offrade för materiell välgång. Man offrade till år ok fridr, d v s för att det skulle bli ett år och ett år med det ekonomiskt - sociala idealtillstånd som uttrycktes med begreppet fridr. ⁴⁾ Denna formel utgör ett stående inslag i litteraturen. Den fullständiga samhällslyckan framstod som en kombination av trygghet och materiell välgång. Förutsättningen för att allt skulle gå så bra, var ett gott förhållande till makter, som rådde över fruktbarheten hos de få produktionsmedel som fanns. Det goda förhållandet till dessa makter upprätthölls genom kulten. Kultens centrala roll för fruktbarheten och detta drags franträdande ställning i religionen betonas av samtliga forskare ⁵⁾. Det sågs som samhällsorganisationens centrala uppgift att blota till år ok fridr och som en del i denna övergripande målsättning kom

ting att hållas. Detta förhållande förutsattes i Snorres Heimskringla. I Olav den heliges saga kommer Snorre in på svenska förhållanden. Han påpekar, att under den förkristna perioden gick hela landet in för den kollektiva uppgiften att med regelbundna intervaller blota till fred och seger, och som en sida i detta agerande hölls, också samtidigt, alla svears ting. Sedan kristendomen införts, påpekar Snorre, kvarstod bara tinget utöver marknaden ⁶⁾. Den gamla ideologiska helhetssynen hade brutits. (Som påpekats ovan i bakgrundsteckningen är det dock viktigt att se fruktbars- aspekten endast som en (om än viktig) av flera aspekter som dominerade bildandet av tongivande verklighetsuppfattning inklusive rättssyn). Offret tänktes inte utgöra någon giva, som inte krävde motprestation som en direkt respons, utan man förväntade sig respons. Offret framstod också rent av som nödvändigt för gudomligheternas förmåga att verka. Således berättas t ex i Olav Tryggvasons saga om en viss Raud, som var en stor dyrkare av Tor, att han genom att blota till en gudabild gav denna kraft att verka ⁷⁾. Man bör ta fasta på det rent mekaniska i detta synsätt. Detta framgår också exempelvis i en berättelse om den norske småkungen Halvdan Svarte. Det sägs att hans döda kropp togs till Ringarike för att begravas, men att innevånarna i de tre andra provinserna i den rådande politiska gemenskapen protesterade. De menade, att den döde monarkens närvaro förbättrade skörden, en funktion vars effekter alla ville ha del av. Problemet löstes på så sätt, att kroppen delades i fyra delar, så att varje provins kunde få sin del att begrava ⁸⁾. Detta mekaniska fruktbarscentrerade nyttotänkande framgår också av gravhögens roll i kult och verklighetsuppfattning, ett fenomen, som vi skall tala mer om längre fram. Blotta existensen av en så omfattande och kostsam

apparat som t ex det stora regelbundna offrandet i Uppsala visar, att religionen hade en framträdande karaktär av nyttoredskap. Samma sak intygas av titeln på den främste officianten i denna akt. Konungar vilket vi skall tala mer om nedan har en grundbetydelse kvinnans man en titel, som pekar på en roll i fruktbarhetskulten. (Jfr nedan sid 172. Även tolkningen "man av förnäm börd" finns.)

Samma drag uppvisas av ett fenomen från den religiösa brytnings-tiden, primsigningen. Det var så, att i många länder krävdes det att man var kristen, för att man skulle få bedriva handel. Om man nu inte var döpt och inte heller tänkte bli det, fanns primsigningen att tillgå⁹⁾. Primsigningen var en korstecknings-ceremoni, ett slags första vigning, som ur de nordiska köpmännens synpunkt gav dem det tillstånd att köpa - sälja som de måste ha för sin ekonomiska vinning. I och med detta förhållande fanns det från deras utgångspunkt inga religiösa invändningar mot primsigning. Enligt deras livsåskådning var det helt naturligt att använda den metod, i detta fall det religiösa verktyg, som bäst tillgodosåg ens behov. Samma argumentationslinje präglade de kristna missionärernas förkunnelse. Kristus hade större kapacitet och högre tillförlitlighetsgrad än de gamla gudarna. Den fruktbarhetscentrerade nyttواسpekten var ett kraftfullt argument med förankring hos folket, det hade missionärerna klart för sig. Folket såg de gamla gudarna som satisfaktionsredskap, som det å ena sidan gällde att sköta väl med adekvat kult, men som enbart användes, liksom andra redskap, när det var nåkallat, medan däremot andra redskap, ex primsigning, kunde vara bra i annat sammanhang.

Nyttosynpunkt är också det bärande elementet i hela den polarisation kaos - den ordnade världen, som är ett genomgående drag såväl i saga-litteratur, skaldediktning och i Snorre Sturlassons arbete. Den ständiga kampen mellan de nedbrytande och de välståndsskapande krafterna framgår också i Adams av Bremen skildring, ex skildringen av kulten vid Uppsalatemplet, som han säger sig känt till via den danske monarken Sven Estridson jämte missionärer som ögonvittnen. Tors kamp mot kaosmakterna, jättarna etc. är dess-

utom, som vi skall återkomma till längre fram, belagd i runstenar.

Den fornnordiska saga- och skaldelitteraturen återger en verklighetsuppfattning, som är full av såväl gudar som av makter, speciellt av för människor farliga sådana ¹⁰⁾. Denna litteratur ger också ett flertal exempel på, har rent av som ett grundläggande drag i kulturen, att man med sakrala medel, dock utan att vända sig till gudarna, direkt sökte påverka sina omständigheter ¹¹⁾. Trolldom upplevs här som ett ytterst effektivt agerande. Således inskräpper exempelvis Grettis saga, hur maktlös en i tröldom oerfaren person är gentemot den trollkunniga ¹²⁾. Ett indicium i runstensform på den verklighetsuppfattningen, att man med ~~ord~~ direkt aktivt kunde skada, motverka andras intressen har vi i 900-talsframställningen på Hunnestadsmonumentet, Skåne. Den vargridande gestalten visar det talade ordets tilltänkta förmåga att skada genom att tungan gestaltats i ormform. Det framstår som högst sannolikt utifrån saga - skaldelitteraturen, och det framstår som fullt möjligt att slå fast som sant utifrån vad vi här och nedan tar upp från runinskrifter m m, att vikingatidens Norden genom-syrades av en utpräglad tvåpolig åskådning, vars motpoler var kaos - den ordnade världen, en världsbild som inneslöt en omfattande tro på suprahumana makter och trolldom. I denna upplevda verklighet hade sakrala anknytningar en framträdande roll i hela det sociala livet.



V:2:2 Världsordningens upprätthållande medelst det suprahumana
som redskap

Norsk-isländsk litteratur

Kampen mellan å ena sidan de krafter som upprätthåller världsordningen, och å den andra sidan de krafter som söker bryta ner denna, kaosmakterna, är ett välkänt tema, som genomsyrar hela den norsk-isländska litteraturen. Detta tar sig många uttryck i denna. Allt levande framställs som delar sammanvävda i en övergripande gemenskap, asken Yggdrasil, som med rötter i det suprahumana breder ut sig över hela världen ¹³⁾. Asken syns inte men kan iakttagas i allt som lever, i lövens sus, i hjärtats slag ¹⁴⁾. Den är uttryck för upplevelse av kollektiv gemenskap i ett organiserat samhälle, där allt som lever och levat hör ihop i ett ömsesidigt beroende. Asken öses dagligen på suprahumant initiativ (nornerna) med vatten ur en helig källa (Urds brunn), så att den skall kunna leva vidare och inte torka, eller gå under som följd av den nedbrytande verksamhet den kollektiva gemenskapens, världssamhällets, fiender ägnar sig åt. Dessa nedbrytande krafter uttryckes i form av en drake, Nidhögg, som gnager på ena roten, och hjortar, som gnager och hoppar omkring i lövverket ¹⁵⁾. Det är rädslan för rättslöshetens konsekvenser som återspeglas. Man värnar om rättssamhället.

Samma tema går igen i gudarnas mångomtalade kamp mot jättarna och andra kaosmakter, en konflikt mellan det organiserade världssamhällets upprätthållare och nedbrytande krafter, som tänkas pågå till och få sin kulmen i världsundergången, Ragnarök, där kaosmakterna besegras och den gamla världsordningen ersätts av en ny ¹⁶⁾. Främst är det Tor, som framstår som något av världssamhällets "polis" i dessa ständiga konflikter med jättar och motsvarande kaosmakter ¹⁷⁾. Gudarna säges också leda sin verksamhet kollektivt från domarsäten vilket visar synen på rättsordningens sakrala grund. "Í settuz guðin á dómstóla sína ok leituðu ráða," ¹⁸⁾.

Polarisationen har också tagit sig uttryck i begreppet Midgård, människornas av gudarna ordnade värld, som sätts i motsats till kaos runtomkring, Utgård. Dessa två har i Snorres mytologi t o m erhållit olika platser i geografisk bemärkelse ¹⁹⁾. Såsom det framgår i den norsk-isländska litteraturen bestod världsskapelsen i att gudarna ur kaos organiserade fram en kollektiv rättsgemenskap, ett världssamhälle. Landnamabok låter det suprahumana utgöra grunden för de juridiska aspekterna på samhällsbyggandet. Att inte vilja blota ledde till att man ställdes utanför den suprahumant ledda rättsordningen, konstaterar landnamsmannen framför andra landnamsmän i denna källa, Ingolfr Arnarsson, skildrad som landnamsepokens kanske störste symbol. En viss Hjørleif hade inte velat blota. Hjørleif påträffades av Ingolfr Arnarsson dödad av sina trälrar. Ingolfr kopplade samman oviljan att blota med rättsövergreppet. Det var inte att förundra sig över att Hjørleif råkat ut för detta övergrepp, när han inte ville blota. Landnamabok citerar t o m Ingolfr Arnarsson (vilket visar hur centralt tänkesättet var enligt nedtecknarna), som när han blivit på det klara med vad som hänt Hjørleif säger: "Lítit lagðisk hér fyrir góðan dreng, er þraelar skyldu at bana verða, ok sé ek svá hverjum verða, ef eigi vill blóta." ²⁰⁾.

Det finns i denna litteratur några allmänt återkommande begrepp, som är aktuella i detta sammanhang. Det är sannolikt, att K von See har rätt, när han ovan påpekar, att det fornnordiska begreppet heilagr på grund av sin ställning som grundbegrepp i fornnordisk rätt och med sin synbarligen starkt religiösa utformning, kan kullkasta hela hans eget resonemang, och utgöra det kanske viktigaste av de spår av samband rätt-religion som den fornnordiska rättsterminologin rymmer ²¹⁾. V Sees försvar mot en sådan utveckling, att begreppet har ett alldeles för brett användningsområde för att kunna hänföras till en så smal sektor, förutsätter samma fackindelade syn på tillvaron, indelad i religion, arbete, rättsordning, privatliv etc som v See i sitt resonemang ger uttryck för. Ingen-ting säger dock, att religion för nordborna var så avgränsad,

att inte även hundar, svin, björnar etc, som han har som exempel, kunde försees med attributet heilagr där detta hade sakral innebörd. Man kan inte förutsätta att religion ingick som en avgränsad faktor i deras verklighetsuppfattning av det sociala sammanhanget. Det har aldrig någonsin funnits någon avgränsad faktor religion i det sociala sammanhanget, och man kan inte föra en diskussion som om en sådan finnes. Man gör sig nämligen i så fall skyldig till verklighetsförfalskning. Som avgörande för sitt ställningstagande, att ordgruppen kring heilagr inte anger samband rätt-religion, anger v See den omständigheten, att ordgruppen inte beskriver förhållandet mellan å ena sidan den enskilde och å andra sidan samhället, gemenskapen, utan istället beskriver förhållandet mellan enskilda ²²⁾. Den enskildes förhållande till andra enskilda ingår dock i civilrätten och är således med i rättsordningen. Detta rättsbegrepp har motsvarigheter även i andra länder än Sverige. V See:s syn på rättsordning, som "eine aus dem Nutzen des Tages entsprungene Einrichtung." ²³⁾, förefaller peka på den ideologiska styrning som lett honom fel. Walter Baetke har på ett övertygande sätt klargjort ifrågavarande begrepps sakrala grund ²⁴⁾. Hela den tanke, som von See:s resonemang måste ses utifrån, nämligen att heilagr varit föremål för betydelseförskjutning (profan-sakral) förkastas av Baetke. Det är ju, som Baetke med all rätt påpekar inte så att profana kulturuppfattningar är äldre än religiösa, utan det förhåller sig precis tvärtom. De profana har utgått ur de religiösa. Heilagr måste förstås utifrån religionen (fråga ²⁵⁾). Begreppet är, som han sagt i ett tidigare arbete ... "nach der Seite des Numinosen hingewendet und der menschlichen, profanen Seite abgekehrt." ²⁶⁾. Denna innebörd är dessutom gemensam inom det indoeuropeiska språkområdet (jfr. J Pokorny a.a.s520). Begreppet sidr har innebörden sedvaneregler, kultvana, religion, vilket forskarna förefaller vara överens om ²⁷⁾. I detta begrepp framstår polarisationen ordning - kaos som central och allt som verkar främja ordningen, däribland gudarna, fokuseras. Sidr är uttryck för en helhetssyn vad gäller religion och rättsregler. Detta klargöres vidare av att vid religionsskiftet växte ur sär-

skiljningsbehovet även fram begreppen in forni siðr, betecknande den äldre, förkristna seden, religionen och inn nýi siðr, betecknande den kristna motsvarigheten ²⁸⁾. Klaus v See invänder, att i Ares Islänningabok förekommer begreppen lag, lag och siðr sida vid sida, vilket enligt honom innebär, att begreppen står för olika saker. Sammanställningen avslöjar, hävdar han, att siðr inte betyder lag och rätt utan har en religiös innebörd ²⁹⁾. Det synes oss uppenbart, att det bakom båda begreppen finns innebörden i en gemenskap gällande förhållningsregler. Denna tolkning har stöd av alla forskare, som berört detta problem ³⁰⁾. De språkliga analyser som hos olika forskare lett till detta resultat förefaller övertygande, och vi har alltså i begreppet siðr att se ett språkligt uttryck för polarisationen ordning - kaos och en helhetssyn vad beträffar religion och rättsregler. Helhetssynen återspeglas i språket exempelvis även av wíthá-grúppens (vé) utbredda användningsområde. Ordgruppens användning under forn-nordisk förkristen tid är säkerställd ³¹⁾. Gruppen möter oss i följande samhälleliga sammanhang: a) kultplats, tempel, b) gudabilder, c) Tecken (signum, vexillum), d) rättegångsplats (véþing) e) gravhög ³²⁾.

Samma synsätt låg bakom en annan språklig nybildning från religions-skiftetiden. Man skulle nu språkligt uttrycka den kristna rättsordningen och skilja denna från äldre regelsystem och införde då i forninsländskan beteckningen kristinn réttir ³³⁾. Detta visar, hur starkt integrerade begreppen religion och rätt var i forn-nordisk verklighetsuppfattning. Detta förhållande framstår också i det ofta förekommande begreppet fríðr, som Baetke med ett stort antal exempel hämtade ur norrön litteratur, såväl skaldediktning som Snorre Sturlason och övrig sagalitteratur visat återge ett samhälleligt idealtillstånd där guden via offerblodet garanterar att ur såväl den enskildes som ur gemenskapens synpunkter goda förhållanden råder överallt i tillvaron. Det är samma ideologiska helhetssyn på rättsutövning, nämligen en centrerings kring innebörden rituellt renande, som J Pokorny och G Dumézil funnit i den indoeuropeiska ordstammen ieuos-, ex i latinets ius ³⁴⁾. Ett gott uttryck för den norsk-isländska litteraturens polarisation den ordnade världen-kaos och för gudarnas kamp för världsordningens, rättsordningens, existens som ständigt hotas av kaosmakterna,

är följande strof ur Hymisqvida, en strof som spec betonar Tors roll som beskyddare av människoötterna, det dåtida rättssamhällets hörnstenar:

" Egndi á öngul,
orms einbani,
gein við öngli,
umgiörð neðan.

sá er öldom bergr,
uxa höfði;
sú er goð fía,
allra landa." 35)

"Ätternas skyddsman, ormens dråpare
satte oxhuvudet som bete på kroken.
Den som i djupet slår en ring runt
hela världen, och som gudarna hatar,
slöt käften om betet."

Ormens dråpare, som dikten kallar Tor, är denne just i den här aktuella religionens centrum, mytkomplexet kring Ragnarök, slutuppgörelsen mellan gudar och kaosmakter, en strid hela världsförloppet obevekligen ledes fram till av ödet ³⁶⁾.

Runstenar

Tors i litteraturen framträdande roll som det ordnade samhällets upprätthållare, ofta i tydlig avskräckningsfunktion, ex hans kamp mot Midgårdsormen, kaosmakten framför andra, som fått uttryck i ovanstående strof ur den äldre eddan, skildras även på samtida runstenar. På Altunastenen, vid Altuna kyrka, Uppland, återges i en talande bild just den fisketur kvädet om Hymer beskriver. Det föreligger alltför många detaljöverensstämmelser, för att det skall vara en slump. Ormens enorma gestalt, oxhuvudet som bete, fiskaren med hammaren samt med ena benet på väg ut genom båtens kölsvin ³⁷⁾, utgör tillsammans alltför många med kvädet överensstämmande typiska detaljer för att någon slump skall kunna föreligga



Kvädet och stenen behandlar samma motiv. (Därmed är givetvis inte sagt, att kvädet's hela skildring styrks av stenen). Myten

om Tors fisketur är givetvis minst lika gammal som Altunastenens avbildning av den. Avbildningen är enligt S B F Jansson från 1000-talets början ³⁸⁾. Samma mytiska fisketur återges på en bildsten funnen på kyrkogården till St Mary's Church i Gosforth, England ³⁹⁾ och på en från Hørdum kyrka, Thisted amt, Danmark ⁴⁰⁾.

En annan ragnaröksskildring från litteraturen, som återkommer i runstensbelägg utgör den, där Oden klädd i hjälm och spjut kämpar mot och uppslukas av en annan av kaosmakternas framstående representanter, Fenrisulven. Vi har nämligen med all säkerhet detta motiv återgivet på en sten vid Ledbergs kyrka, Östergötland. Man ser en hjälmklädd man med spjut i handen strida mot ett hunddjur, som är i färd med att bita honom i ena hälen. Mannen har en fågel på axeln, vilket erinrar om litteraturens skildring av Oden och hans korpar ⁴¹⁾. Samma motiv förefaller återkomma på Gosforthkorset, Cumberland, England. Korset är sannolikt utfört av samme stenhuggare som ovanstående bildsten från Gosforth och från 900-talet. Bilden visar en mansgestalt, som med en stång eller spjut tyglar en enorm varg ⁴²⁾. Ytterligare en scen ur myt-komplexet kring ragnarök förefaller vara återgiven på detta kors, nämligen trion: den fjättrade Loke, hans hustru Sigyn och den etterdrypande ormen ⁴³⁾, i litteraturen en scen hämtad ur händelserna kort före ragnarök, en följd av gudarnas rättskipning mot Loke orsakad av mordet på Balder.

Nordost om Fyrby, Blacksta sn, Södermanland, finns en runsten, som talar om Midgård ⁴⁴⁾, d v s återger ett centralt begrepp hörande till den livsåskådning vi möter i litteraturen. Existensen av ett begrepp som Midgård förutsätter existensen av minst en annan värld, som står i relation till Midgård i en gemensam världsordning. Ristningen ger besked, att Midgård inte enbart hör hemma inom den sentida saga-litteraturen, utan att tanken fanns redan i gammal tid.

Missionslitteratur

Även Adam av Bremen framhäver i sin som ögonvittnesskildring

Återgivna beskrivning av kulten vid Uppsala tempel, denna gudarnas upplevda roll som upprätthållare av världsordningen i hela dess vidd ⁴⁵⁾. Svearna dyrkade där tre gudar, Oden, Tor och Frej, av vilka Tor var mäktigast. Dessa tre var högsta företrädare för och upprätthållare av världsordningen, och de olika deluppgifterna härav var uppdelade dem emellan. Vid för samhället viktiga och avgörande tillfällen, krig, farsoter, hungerånöd etc offrade man till dem, och så centrala var de i själva samhällsgemenskapen, att en stor del av den mycket begränsade statsapparat som fanns just motiverades av och kretsade kring ett i nioårsintervaller återkommande för alla svearnas stammar gemensamt offer.

Det är av fenomenologiskt intresse att ta del av besked om att tanken på gudarnas upprätthållande av världsordningen var allmänt utbredd bland germaner i nuvarande Nederländerna och nordvästra Tyskland, spec bland friserna, som vi vet hade livliga förbindelser med Norden. Biskopen av Winchester skrev brev till den kände missionären bland friserna, Bonifatius ⁴⁶⁾. Brevet är skrivet ca 722 - 732. Det innehåller goda råd och dylikt. Det innehåller en tämligen ingående skildring av hur de gemanfolk Bonifatius kunde tänkas komma i kontakt med såg på kult, gudar och världsordning. Germanernas uppfattning enligt biskopen var, att världen är evig, vilket däremot inte gudarna är. Gudarna har tillkommit i efterhand, men det är dessa, som ordnat upp förhållandena i tillvaron och leder den nuvarande världsordningen. Gudarna härskar över världlen, styr denna. De är allsmäktiga, välvilliga och rättvisa, och man offrar till dem därför att det är de, som avgör, hur olika förhållanden kommer att gestalta sig. De styr tillvaron i alla dess aspekter.

Biskopen ansåg sig uppenbarligen ha god insikt i hithörande frågor, annars förefaller hans råd närmast överflödiga. Han har nämligen vetat, att Bonifatius redan alltsedan år 718 varit missionär i området ifråga, då han själv detta år skrev ett introduktionsbrev åt honom ⁴⁷⁾. Bonifatius har uppenbarligen också uppskattat kontakten med biskop Daniel eftersom han självmant upprätthåller

kontakten och längre fram, när han upplever stort behov av råd och tröst brevledes vänder sig till biskopen ⁴⁸⁾.

V:2:3 Helgedomars rätt att ge asyl

Den möjlighet att ge fristad och skydd åt förföljda, som vi kallar asylrätt, finns belagd i den så kallade Oklundaristningen. Denna finns på toppen av ett mindre berg vid gården Oklunda, Ö Husby sn, Östergötland, och den har undersökts av Arthur Nordén. Runorna är av kortkvisttyp, och med hjälp av dem har ristningen kunnat tidsbestämmas till 800 - 900-talen e Kr. Nordén och Otto von Friesen har erhållit följande textinnehåll: "Gunnar ristade runor dessa: och han flydde, saker (till ett dråp): (och) sökte "vi" detta; och han fick (skulden) avröjd: och han band (överenskommelsen). Vi-Finn ristade detta" ⁴⁹⁾. Ristarens namn, Uifin, Vi-Finn, avslöjar att bäraren, Finn, var knuten till helgedomen i en eller annan form. Finn har med inskriften dels intygat att nämnde Gunnar av helgedomen tilldelats asyl, dels att Gunnar även erhållit det vi kallar åtalseftergift. Det brott han flydde för skulle inte längre räknas honom till last.

Enligt Gotlandslagen kap 13 var det på denna ö så ordnat, att av öns alla kyrkor hade tre, (en i var treding), utsetts att utgöra fristad åt lagbrytare ⁵⁰⁾. Förmodligen går denna asylmöjlighet tillbaka på förkristen tid. På den tiden skipades rättvisa ofta av släkterna själva, samhällsmakten var outvecklad. I ett sådant läge kan det ha varit en viktig tillgång ur rättssynpunkt, att istället helgedomen hade asylmöjlighet.

Ett språkligt minnesmärke i asylsamarhang är det fornvästnordiska begreppet grid[†]. I Norden i övrigt fanns motsvarigheter i fornsvenskans griþ och gruþ och i forndanskans grith och gruth ⁵¹⁾. Till sammanhanget hörde sammansättningen i fornvästnordiskan grid-staðr, med betydelsen fredsolats, fristad, helgedom asyl ⁵²⁾. Det var denna helhetssyn som låg bakom framväxten av begreppet grid[†] med motsvarigheter och det är i detta ideologiska

sammanhang man måste se Baetkes, de Vries, Cleasby's m fl översättningar av grid[†] som: uppehållsrätt, fred, vapenstillstånd och försoning⁵³⁾.

Ur fenomenologisk synpunkt kan det vara av värde, att ta i beaktande ett stadgande frankerkungen Karl den store införde i samband med att han kuvat saxerna. Karl den store konfronterades med problemet asylrätt av den anledningen, att det förelåg en skillnad, mellan vad som var gällande rättssyn bland detta underkuvade folk och vad som gällde inom den kristna traditionen. Han utfärdade därför den bestämmelsen, att de kristna kyrkorna med avseende på asylrätt inte skulle ha mindre rättighet än den de saxiska gudarnas helgedomar erbjudit : ... "ecclesiae Christi" "non minorem habeant honorem sed maiorem et excellentiorem quam vana habuissent idolorum".⁵⁴⁾

Asylrätten är belagd såväl i Oklundainskriften, som i begreppet grid-staðr och fastslagen. Att det växte fram ett språkligt begrepp förutsatte tradition att växa fram i och pekar även på att denna tradition var utbredd, något som här belyses av Guta lag och det av Karl den store upplevda behovet av lagstiftning.

V:3 Slutsats

Först vill vi göra en viktig reservation. Det är så, att en religion måste upplevas, för att dess funktion hos människa och samhälle skall kunna förstås någorlunda fullt ut. Denna vetskap gör, att man som utomstående betraktare måste vara väldigt försiktig med sina slutsatser. Det är fastslaget att de suprahumana makterna hade en framträdande roll som nyttoredskap i samhällsordningens tjänst, d v s som satisfaktionsredskap för upprätthållande av social ordning och ekonomisk välgång. I och med att den suprahumana kampen kaos - den ordnade världen, rättssamhället, som beskrivs med sannolika indicier av Snorre Sturlason och i sagalitteraturen, också finns på run-bildstenar, som fallet är med främst Tor contra Midgårdsormen, så föreligger ett flertal

indicier. Kombinationen sagor - dikter med runbildstenar ger oss flera indicier om en sådan verklighetsuppfattning. Vi får ett till i Adams av Bremen skildring från kulten i Uppsala, framställd av honom som allmänt tankegods. Denna verklighetsuppfattnings existens är således fastslagen.

Eftersom en nyttiaspekt hade en framträdande roll i verklighetsuppfattningen, är det med denna tolkning som utgångspunkt man måste se frågan om relationen religion - rätt. Denna fråga förvandlas då till frågan om på vilka sätt religionen ansågs kunna ge den nytta det handlar om i juridiska sammanhang, nämligen juridisk giltighet åt transaktionen ifråga, d v s rättssäkerhet. Detta ger anledning att säga något om tidigare forskning på området, som presenterats i forskningsöversikten.

V:4 Allmänna synpunkter på tidigare forskning

Som framgår av forskningsöversikten är det utanför den nya komparativa skolan mycket vanligt med posineutik, d v s att man plockar lite här, lite där av skilda metodiska arsenaler, lite av tolkning, lite av avbildning, lite av distans, lite av inlevelse etc. Vi aktualiserade i det sammanhanget frågan huruvida man verkligen kan göra på det sättet? Kan man plocka lite här, lite där av skilda metodiska arsenaler, som går tillbaka på helt olika forskningsinriktningar, värderingar och verklighetsuppfattningar? Vi menar, att man inte kan det, eftersom man då söker konstruera en förening av oförenliga element. I valet har vi förordat en hermeneutisk metod. Vi förnekar den positivistiskt grundade möjlighet som på ett framträdande sätt uttrycks av sakralteorins motståndare när man ser det religiösa som en särskild ingrediens det finns mer eller mindre av, och där man med, likaså positivistiskt grundad källkritik fokuserar den enskilda källans beviskraft och där man som följd upplever resonemang typ hermeneutisk spiral och motsvarande närmast som cirkelbevis. Vi upplever denna positivistiska grundsyn som verklighetsfrämmande (det finns nämligen inte och har aldrig funnits någon separat religiös sektor)

och härleder den därpå byggda forskningstraditionen, som vi också förkastar, till en liberal, ytterst kalvinistiskt grundad ideologi som växt fram i reformationens Västeuropa och sedan spritts, varom mer nedan.

Det är med ovannämnda nyttoinriktade kult som utgångspunkt man bör göra sin undersökning av relationen religion - rättsordning. Det var i denna upplevelsevärld "ursprunget" eller för att undvika sammanblandning med utvecklingshistorik, roten till alla dåtida sociala fenomen fanns. En möjlig väg hävdar vi vara den, att se om kulthandlingar av olika slag gav juridisk giltighet åt rättsliga transaktioner. Denna ståndpunkt ger oss å andra sidan anledning att kritisera mycket i tidigare metoder att nalkas ämnet.

Här handlar det inte, eller rättare sagt det borde inte röra sig om någon diskussion kring religion sui generis resp rättsordning sui generis, utan om religion och rätt som sociala fenomen, existerande i sitt sociala sammanhang, relationen mellan dem i det sociala sammanhanget. Man kan då inte föra diskussionen som om religion och rätt vore separata begrepp som eventuellt hade eventuellt inte hade beröringspunkter. Det finns inga vattentäta skott i de sociala sammanhangen. Hävdar man något sådant gör man sig skyldig till verklighetsförfalskning. Antingen får man diskutera begrepp sui generis eller får man diskutera sociala sammanhang. Följaktligen anser jag det också vara fel att se utvecklingshistoriskt på ämnet, som om det fanns ett nollsteg där religionen fanns med, som sedan samhället och rättsordningen utvecklats bort ifrån. Det finns inte och har aldrig funnits något sådant nollsteg. Tanken på ett sådant och dithörande tillvägagångssätt visar på en ideologisk indelning av de sociala sammanhangen i vattentäta skott, framväxt ur den äldre ekonomiska liberalismens och ytterst kalvinismens krav på å ena sidan "religion" samvetsfrid, och hyllande av det kristna kravet att älska sin nästa, å andra sidan krav på möjlighet till ekonomisk utsugning av människorna. Detta sätt att strukturera tillvaron kan ideologiskt härledas

till en utbredd tolkning av läran om salighet genom tron allena, en lära som utgjorde ett genomgående drag i tidiga reformerta kyrkors förkunnelse ⁵⁵⁾ och som på sin tid utgjorde en ideologisk bas för ekonomisk expansion i nordvästra Europa. Saligheten kom genom tron allena. Gud kunde sedan visa sin nåd ex genom att ge välgång i affärer. Den enskildes agerande i politiska och ekonomiska sammanhang, ex som arbetsgivare hade således ingen som helst negativ påverkan på möjlig salighet. Tvärtom var det så, att om han uppvisade ekonomisk vinst sågs det som tecken på Guds välvilja, en belöning för att man inte knöt samman världsliga frågor med frågan om salighet. Ekonomi och religion blev skilda delar av verkligheten och den människosyn man hävdade i bibeltolkning och frälsningssammanhang var ofta en helt annan än den man hade när det gällde ex de egna anställdas arbetsvillkor. Hela metoden är felaktig. Diskuterar man sociala fenomen måste begreppen ses i sitt sociala sammanhang, i vilket den i varje ögonblick befintliga roten i folks upplevelser finns. Där finns och fanns rättens ursprung. Visst kan begreppen religion och rätt användas, men inte på så sätt, att man därmed bygger in en verklighetsförfalskning i undersökningen.

Frågan har också fått en stark centrering kring straffrätt, och diskussionen har oftast gällt huruvida straffandet av brottsling sågs som offer eller ej. Men straffrätten måste ses endast som en av flera beståndsdelar inom rättsordningen. Vi anser att den definition vi valt, i gemenskapen gällande regler, betydligt bättre överensstämmer med rättspraxis såväl inom som utom Sverige och dessutom bättre pekar ut och avgränsar den för rättsordningar gemensamma funktionen. I likhet med gängse svensk och utländsk rättspraxis måste man nämligen i definitionen ta med såväl det vi kallar offentlig rätt, som berör relationerna till gemenskapen, samhället och reglerar samhällets, statens intressen, liksom man måste ta med det vi kallar civilrätt, eller privaträtt. Till privaträtten räknas de regler, som tillämpas mellan privata rättssubjekt.

Man kan utifrån ovanstående till att börja med säga något om den riktning inom forskningen som hävdar att bestraffning utgjorde offer. Främste förespråkare för denna teori var Karl von Amira. Hans ovannämnda synpunkter rimmar dåligt med den syn på kulten vi och våra källor har. Något större behov att blicka gudarna kan man knappast ha haft utifrån den syn på religionens sociala sammanhang vi skisserat. Dessutom kräver vi starka belägg för Amiras tanke på indelning av straffrätten i en sakral och en profan del. Vi har inte funnit några sådana belägg. Hans tanke ligger väl i linje med den forskningstradition vi nyss berört, som delar in verkligheten i olika vattentäta skott, religion, vardagsliv, politik, medmänsklighet, affärer, idrott etc d v s ständigt talar om begreppen som om det gällde självständigt existerande enheter, trots att det man hela tiden behandlar i själva verket är sociala sammanhang. Således bestrider vi också Folke Ströms, Amiras meningsmotståndare, utgångspunkt, som beskrivits ovan, nämligen att de gudomliga makterna skall tänkas vara direkt och medvetet engagerade i bestraffningsåtgärden för att den sakrala principen skall anses dominera ett rättssystem. Vi bestrider hans tes alltså dels för att vi ser hans resonemang som en del i ovannämnda forskningstradition, dels för att man måste se straffrätten som en del i rättsordningen i stort. Såväl det fackindelande synsätt vi beskrivit, som det sätt att fokusera man visar här man talar om straffrätt som om det vore en synonym till rättsordning har sin rot i ett och samma ideologiska sammanhang, den liberala kalvinismen. Även Klaus von See, som liksom Ström skarpt och med rätta kritiserar von Amiras teori för att vara obestyrkt visar prov på samma grundläggande fel. Konstruktionen av von See:s tes, att rättsordningens ursprung inte var att finna i religionen, inte i någon kultisk gemenskap, utan i den enskildes behov av reglerade förhållanden, är betydande för hela hans resonemang. I linje därmed, ur ideologisk synpunkt ligger hans vilja att endast använda stoff, som beskriver förhållandet mellan den enskilde och gemenskapen, och hans avståndstagande från att använda stoff, som beskriver för-

hållandet mellan enskilda. Vi ser det inte som en tillfällighet, att såväl Amira-lägret som dess motståndare enbart talar om det man normalt kallar offentlig rätt och inte kommer in på eller rent av tar avstånd från att använda stoff från privaträtten. Här finns en påtaglig ideologisk gemenskap, som på ett som vi ser det felaktigt sätt påverkat arbetsmetoden. Annars finns det mycket i ex von See:s forskning, som vi anser korrekt. Det finns nog ingen som vill bestrida att behovet av reglerade förhållanden ligger bakom rättsordningars existens, men det är bara halva sanningen. Vi håller också med om åtskilligt av hans etymologiska analys, som vi skall se längre fram, men dessa byggstenar måste alltså sättas in i en annan struktur. Med dem får man då ett annat resultat än hans. Det går inte att diskutera sociala frågor som om man kunde rycka loss dem ur sitt sociala sammanhang ⁵⁶).

KAPITAL VI: DIVINATIONENS ROLL I FORNNORDISK RÄTTSSYN OCH RÄTTSPRAXIS

VI:1 Inledning

Liksom i övriga Europa fanns det även på fornnordiskt håll en strävan att utröna det suprahumanas avsikter, ett agerande vi använder som definition av divination. Detta avsnitt kommer att ge exempel på yttringar av detta divinatoriska handlingsmönster inom rättsuppfattning och rättspraxis. Den fornnordiska saga- och skaldelitteraturen återkommer ofta till tre suprahumana kvinnliga väsen, nornorna. De är knutna till och reglerar ödet. Hallfred Vandräda skald (d v s den besvärlige skalden) visar vilken central roll nornorna hade enligt förkristen verklighetsuppfattning:

Sá's með Sygna raesi
siðr, at blót eru kviðjud
verðum flest at forðask
fornhaldin skop norna
láta allir ýtar
Óðins aett fyr róða
verð ok neyddr frá Njardar
niðjum Krist at biðja. ¹⁾

Numera gäller den bestämmelsen
hos Sognernas furste, (d v s
Olav Tryggvason), att blot är
förbjudna.

Man får inte bry sig om nornornas
bestämmelser som man förr utgick
ifrån
alla förkastar nu Odens ätt
Även jag tvingas ta avstånd från
Njords ättlingar för att tillbedja
Kristus.

Strofen har närmast en karaktär av beskyllning mot Olav för att ha en felaktig verklighetsuppfattning, en som kungen tvingar alla, bl a Hallfred själv att bekänna sig till. Det är en ideologiskt central kritik, vilket förutom att den i sak är central även visas av att den riktas mot en kung Hallfred verkligen högaktade och ansträngde sig för att stå nära. Att nonchalera nornorna var enligt Hallfreds synsätt ungefär som att låtsas som om naturlagarna inte existerade. Innebörden blir, att tron på Kristus givetvis inte borde tillåtas medföra att man ägnade sig åt verklighetsförfalskning, i detta fallet låtsas som om nornorna inte existerade.

Nornornas namn skildrar deras inbördes arbetsfördelning i denna syssla, Urd betyder det som var, Verdandi det som är och Skuld det som skall komma. Deras gemensamma namn, nornorna betyder varnaré²⁾. Deras verksamhet återspeglar ett drag, som genomsyrar hela den fornnordiska litteraturen, ödestron. Ödet står över allt och alla, dock inte över gudarna³⁾. Det finns i Snorri Sturlasons mytologi och ex i Völuspá en mall för utvecklingen ända fram till Ragnarök och lite till⁴⁾. Nornorna styr livet i avgörande skeden, skördens utfall, stridens gång etc. I denna litteratur återkommer därför samma mönster av teckentydande, som fanns i det kristna Europa. Tanken att det fanns en suprahuman mall, som det gällde att undersöka, har som vi skall se nedan ingått i verklighetsuppfattningen på såväl kristet som nordiskt förkristet håll. Denna tanke skar igenom ideologiska gränser i tiden, ungefär som diverse synsätt på naturlagar i vår tid delas av folk i olika ideologiska läger. Divinationens centrala roll i fornnordisk mytologi kan lätt exemplifieras. Ett grundläggande och återkommande mytologiskt stoff är det, som handlar om hur Oden på olika sätt söker få kunskap om det fördolda. Han offrar sig åt sig själv och får genom att sväva mellan liv och död möjlighet att från det fördolda hämta kunskap⁵⁾. Han har likaledes i kunskapsinhämtande syfte nödgats pantsätta sitt ena öga vid Mimers källa och har därmed förvärvat möjlighet att genom källans vatten och genom samtal med den döde guden Mimers talande huvud nå insikt om det fördolda⁶⁾. Likaså är det kontakten med dödsriket som i kvädet Balders drömmar utgör en möjlig väg för Oden att lära känna det fördoldas avsikter. Han tvingar i denna dikt fram vålnaden av en död sierska och tvingar henne delge honom sin kunskap, som hon besitter just i kraft av att vara död⁷⁾. Tanken att man genom kontakt med det hinsidiga kan erhålla kunskap om det fördoldas avsikter, ödet, är ett av alla forskare omvittnat genomgående drag i fornnordisk litteratur.

Detta drag i förkristen nordisk kultur (ett begrepp som troligt-

vis rymde en större mångfald) kan väl beläggas ⁸⁾. Utöver ovanstående har vi nämligen dels det faktum att kulturen ifråga utvecklat det språkliga uttrycket och minnesmärket norn med betydelsen ödesgudinna, dels förhållandet att såväl begrepp som betydelse återfinns i runinskrift från religionsskiftetiden. "Nornorna gjorde både väl och illa. Stor möda skapade de mig". Så lyder en runinskrift från Borgunds kyrka, Sogn, Norge . Mellan Sogn och Island fanns förbindelser. Stora delar av Islands befolkning kom från just detta område. Vi har dock inga belägg för begreppet norn utanför Island och Norge. Däremot för den här centrala uppfattningen om tre suprahumana kvinnliga väsen, knutna till ödet. Denna föreställning var utbredd på kontinenten, såväl bland germaner som bland romare (de tre parcerne) och greker (de tre moirorna) ⁹⁾.

Det föreligger en mycket hög grad av historiskt-vetenskaplig sannolikhet för att det i föreställningsvärlden fanns en suprahuman mall för tillvaron och dess utveckling, en mall som utgjorde en obönhörlig och ofrånkomlig likriktare och ett rättessnöre för den sociala gemenskapen, och således bildade grund för rättssamhället. Vi skall närmast granska existensen av olika metoder att klarlägga innehållet i detta rättessnöre. Vi har grupperat exemplen kring fyra rubriker: Teckentolkning, Sejd, Holmgång och Ordal.

VI:2 Teckentolkning

Vi kommer här att tala om tillämpning av spåkonst, lottkastning, användande av högsätesstolpar för utväljande av bostad samt annat begagnande av teckentolkning avsett att klarlägga den suprahumana viljan vid beslut där man står inför olika alternativ.

VI:2:1 Spåkonst och lottkastning

Norsk-isländsk litteratur

I Snorre Sturlasons Edda, liksom i Saemunds Edda och i saga-

och skaldelitteraturen, återfinns flera uttryck, som anknyter till begreppet spá, spá, men på grund av källmaterialets karaktär kan vi inte nå fram till absolut säkra slutsatser utifrån denna litteratur. Spánn, tråspån till lottkastande och spán med innebörden profetia och spá-dis, ödesgudinna ¹⁰⁾ utgör aktuella fornisländska termer. På Björketorpstenen i Blekinge finns spá inristat med betydelsen förutsäga, i detta fallet att den som förstör minnesmärket kommer att straffas genom det suprahumanas försorg. Ristningen är från ca 650 e Kr och slår fast, att begreppet spá, som vi längre fram möter på åtskilliga håll i den senare nedtecknade litteraturen är gammalt just i den här aktuella betydelsen, att utröna det suprahumanas avsikt, här spec dess respons gentemot den, som förgår sig på minnesmärket ¹¹⁾. Motsvarande uttryck inom samma germanska språkfamilj är anglosaxiskans spōn ¹²⁾.

Andra uttryck är fornisländskans hluta, avgöra genom lottorakel, deltaga i en dylik ceremoni, substantiven hluti, lott, ställning, situation, angelägenhet och hlutr, lott, amulett, öde ¹³⁾. Hluta, hluti och hlutr hör liksom beteckningen för offerblod, hlaut, skålar för offerblod, hlautbollar och vispar att stänka offerblod med, hlautteinar och hlautviðr via avljudsreglerna samman med verbet hljóta, lotta, draga lott. Det är möjligt, att verbet hluta genom sin aktiva innebörd kommit att dominera i sakrala juridiska sammanhang, vilket vi har exempel på i Egil Skallagrimssons saga där uttrycket "eins hvers hlutar" har innebörden "rättstvister av något slag". Hljóta, som utgör grunden för de andra orden, motsvarar anglosaxiskans hleotan, fornsaxiskans hliotan och hleotan och fornhögtyskans hliozan ¹⁴⁾. Ett annat begrepp, fornisländskans heill, adjektiv och substantiv, har ett innehåll som berör "gott omen", "orakel", "tecken från gudarna" ¹⁵⁾ och bör ses i relation till lottorakel och motsvarande. Heill har paralleller i andra germanska språk, fornsvenskans hel och häll, anglosaxiskans hael gynnsamt förebud, och hal, friskhet, lycka, fornsaxiskans hel och fornhögtyskans heil ¹⁶⁾.

Språket visar en verklighetsuppfattning i vilken orakelsvar har en framskjuten roll. Själva språket visar närmare bestämt samma verklighetsuppfattning vad lottkastning beträffar, som är ideologiskt allmängods i såväl Snorre Sturlassons skildringar som i den norróna litteraturen i övrigt. Snorre pekar på två framträdande mytologiska uttryck för lottkastandets centrala plats. Dels när han talar om Kvaser. Snorre säger om denne att: han är så klok, att det inte finns någon vars lotter han inte kan tyda; "hann er svá vitr at engi spyr hann þeira hluta er eigi kann hann órlausn" ¹⁷). Dels när han talar om gudinnan Var (Vör): Var hon är så vaksam och skicklig i spådom att hon inte feltolkar något tecken. Därav kommer uttrycket att en kvinna blir varse något (Vör) när hon kommer till klarhet om något. "Vör, hon er ok vitr ok spurul svá at engi hlut má hana leynd. Þat er orðtak at kona verði vör þess er hon verður vís." ¹⁸). Samma ideologiska innehåll finns i det mytiska handlingsmönster som visas av exempel från kvädet om Hymer och Völuspá, en spegel av det samhälles tänkesätt, i vilket det under sekler växt fram. Dessa exempel bör också jämföras med vad Upplandslagen, Tacitus och Adam av Bremen säger om lottkastande med märkta trästavar, vilket presenteras längre fram. Även Snorre talar om lottkastning med märkta stavar: "síðan váru hlutir sörvir ok markaðir" ¹⁹. Kvädet om Hymer säger om de församlade gudarna, att de tolkade genom att de ristade offerspån och betraktade offerblodet "hristo teina oc á hlaut sá" ²⁰ och i Völuspá sägs, att i den nya värld som uppstår efter Ragnarök, skall Höner handha väljandet vid offerblotet. "þá kná Hœnir hlautvið kíósa," ²¹.

Det finns ett flertal exempl ur såväl eddadikter, sagalitteratur som Snorres arbeten på användande av offerspån. Jag skall nämna några här, några i fotnot ²²). Tillvägagångssättet kallades ganga til fréttar. Landnamabok säger om Ingolfr Arnarson, (skildrad som urtyp och föredöme för landnamsmännen), att han, när han bodde i Norge, begagnade frétt-metoden. Han anordnade ett blot, och med

detta som redskap kunde han klarlägga den suprahumana viljan, som gav honom anvisningen att flytta till Island: "Þenna vetr fekk Ingólfr at blóti miklu ok leitaði sér heilla um forlög sín," "Fréttin vísaði Ingólfi til Íslands".²³⁾ Västnordiskans frétt betyder utfrågning, bland andra betydelser även i religiös mening: fråga gudar eller människor om framtiden, det går tillbaka på verbet fregna, som betyder fråga, få veta²⁴⁾. Metoden återfinns också i samband med att Landnamabok skildrar konkurrensen mellan två nybyggare, Anund och Eirík, om ett landområde. Anund fällde blotspån²⁵⁾. Likaså gjorde en annan nybyggare, Helge den magre. När han siktade Island genomförde han ett spådomsblot, varmed han frågade Tor var han skulle ta land. Genom blotspånen visade Tor honom till nordlandet²⁶⁾. Eyrbyggja saga berättar om en annan känd landnamsman, Torolf Mostrarskögg, som använde frett-metoden och det handlar i hans som i andra fall om att klarlägga en handlingsväg, som står i överensstämmelse med den suprahumana viljan. Det var Harald Hårfagers ageranden, som gjorde, att Torolf inte ville stanna kvar längre i Norge, han ansåg sig förfördelad, och ställde sig frågande till hur Tor tänkt sig att han, Torolf, skulle agera. Torolf "gekk til fréttar við þór, ástvin sinn."/ och anvisades att fara till Island.²⁷⁾ I Ljósvetninga saga betecknas lottkastandet uttryckligen som gudsdom "hvart guð synir eigi" "Hlutir váru vígðir," ²⁸⁾, men denna saga är sen och de involverade är kristna, vilket i och för sig inte hindrar att det är en fornnordisk sedvänja som återspeglas. Det finns gott om exempel i Landnamabok och övrig norsk-isländsk litteratur på denna metod, och det föreligger en mycket hög grad av sannolikhet för metodens existens.

Arkeologiska fynd

1898 fann man vid utgrävning i Roskilde en 12,3 cm lång och 0,8 - 1 cm tjock trästav med följande text på resp av de fyra sidorna:

särskilja sidorna. Som den nu är, är inskriften utförd på ett sådant sätt, att varje sidas text är nästan exakt lik de andra sidornas, men ristaren har på varje sida gjort någon ytterst liten variation i texten så att alla kan särskiljas. Det är troligt, att de nästan identiska, men dock åtskiljbara, långa och enstaviga inskrifterna återspeglar en funktion hos staven att på ett med sakrala krav förenligt sätt framställa fyra alternativ. Den exakta variationen går inte att fastställa, eftersom B-sidan skadats på mitten. Men om det gällt enbart att framställa en slags tärning, utan sakral anknytning, hade tillverkaren kunnat göra det betydligt enklare. Vi har dessutom stor kunskap om sakralanvändning av runor, som vi skall beröra mer nedan. Runor var kraftfulla tecken, som inte användes som vanliga redskap för meddelanden förrän längre fram på medeltiden. Staven har i ena änden ett hål, så att den kunnat förvaras genom upphängning, bäras etc. Den var alltså avsedd för långvarigt bruk.

Lagtexter med förbud mot teckentolkning av icke-kristet slag

Vi vet, (som vi skall se nedan), från landskapslagar, Grágás etc. att man i kristen rättskipning under perioden efter religionsskiftet använde sig av diverse metoder, järnbörd, kittelprov etc för att få en gudsdom. Vi vet också i den kristna europeiska tidsandan fanns en tydlig tendens till användande av teckentydande. Nu är det så att olika typer av teckentydande allmänt och på likformigt sätt behandlas helt olika av tidig kristen nordisk lagstifning, vilket är anmärkningsvärt. Säkerligen är det för lottkastandets del just den specifika och särskilt markanta icke-kristna anknytningen som gör att denna metod, som annars är mycket frekvent i lagtexterna, aldrig i dessa källor uttryckligen betraktas som en gudsdom vilket är anmärkningsvärt eftersom dessa texter mycket klart ser järnbörd, kittelprov etc som redskap för gudsdom. Lottkastandet är helt enkelt inte jäställt med dessa utifrån kristna lagstiftares utgångspunkter. Att man utanför

dessas kretsar kunde se annorlunda på lottkastningsförfarandet har vi bevis för i Ljósvefninga saga, där kristna uttryckligen ser lottkastandet som gudsdom "hvart guð synir elgi" "Hlutir váru vigðir", ... ³²⁾. När man vidare finner att vissa typer av teckentydande klassificeras som hedendom och förbjuds, är det säkert inte teckentydandet som sådant som framkallat kritiken, utan det var just de kritiserade metoderna som inte kunde tolereras. Anledningen var uppenbarligen att dessa metoder på ett markant sätt anknöt till förkristna religiöst-rättsliga tänkesätt.

Detta kom att få fler intressanta konsekvenser. I den tidiga kristna lagstiftningen kom man att förbjuda spådomskonst ³³⁾, liksom man efterhand utvecklade ett allt kraftigare motstånd mot allt man upplevde som hörande till den gamla hedniska religionen. Men lottförfarandet återfinns allmänt i dessa lagar och utan att likställas med guds dom. ³⁴⁾. Säkert beror detta dels på att rättsliga metoder normalt endast förändras långsamt, och den största anledningen låg säkert i att den ideologiska grunden för lottförfarandet som rättsmetod, tron på tecken från det suprahumana delades av såväl förkristen som kristen tidsanda. Då fanns det ingen anledning att ändra ett inarbetat väl fungerande rättssystem. Det hade fortfarande samma goda förankring i folks verklighetsuppfattning. Att lottförfarandet dock sågs som hedniskt av kyrkoorganisationen är allmänt omvittnat vad gäller kontinentala förhållanden och återspeglas för nordiskt vidkommande exempelvis av att i en uppräknings av hedniska företeelser Knut den store förbjöd, återfinns bl a just lottkastning ³⁵⁾.

För att nå förståelse måste vi anknyta lottförfarandet till den verklighetsuppfattning vi talat om ovan. Den syn på tillvaron som möter oss i de förkristna källorna är full av tro på makter, viljor. Det var i en sådan verklighetsuppfattning lottförfarandet växte fram och började tillämpas, och i en sådan syn på tillvaron får lottförfarandet en helt annan inne-

börd än i nutida verklighetsuppfattning ³⁶⁾. Numera ser man lottförfarandet som ett överlämnande av avgörandet åt slumpen, och använder det där man inte anser sig ha metoder att tillämpa kvalitativa kriterier (ex vid jämviktsläge i riksdagen) eller där sådana anses helt irrelevanta (ex penninglotteriet), och metoden användes uteslutande i sådana fall. Vi hävdar, att tanken på ett överlämnande åt slumpen att avgöra som centrala upplevda beslut, är en social omöjlighet där verklighetsuppfattningen är full av makter och viljor. När det vidare, som fallet är i lagtexterna, gäller viktiga rättsliga beslut i ärenden av ständigt återkommande slag, ex arvskiften, har det dessutom alltid upplevts som både relevant och möjligt att lägga kvalitativa aspekter på valet av beslut. Folk har alltid varit mycket engagerade i sådana ärenden. När man i tidiga kristna lagtexter trots detta allmänt i hela Norden använder lottkastningsförfarandet kan detta alltså inte förstås som att man överlämnar avgörandet åt slumpen. Hela tillvaron var i förkristet tänkesätt full av makter och i den tillvaron växte lottförfarandet fram. Att vår tolkning är på rätt väg visas även av språkbruket som i samtliga germanska språk låter uttryck som fornvästnordiskans hlutr och motsvarande i ett och samma begreppsinnehåll inkludera såväl redskapet vid lottkastande, lotten, som makten ifråga, ödet, vilket påpekats ovan. Med säkerhet är det samma lottförfarande och därtill hörande verklighetssyn som går igen i alla de här använda källorna. I lagtexterna saknas visserligen direkta uttryck för sakral anknytning i lottkastandet, men denna har säkert bara trängts bort i den kristna framställningen. Men detta undanträngande har inte lyckats helt. Det finns faktiskt exempel i lagtext där lottförfarandet uttrycker samma ideologi som våra övriga källor. Den sakrala anknytningen har inte överallt blivit omöjlig att upptäcka. I Upplandslagens ärvdabalk kap 11:2 är lottförfarande starkt knutet till den ättcentrerade rättsordning vi ovan talat om, till skillnad från den kanoniska. En bonde har dött och arvingen säger på tinget: "jaek hawaer fa^bur min aerft. ok wil iaek lott min witae. skiaerae ok skiptae." ³⁷⁾.

Hur det hela gick till står i samma paragraf "þær aghu möþaernis fraendaer lot skiaerae. ok faeþaerni a skiöti hal dae möþaernis fraendaer, lot vp takae" ³⁸⁾. Det fall som åsyftas i lagtexten är det då arvgodset består av jord i olika byar. Då skall alltså enligt lagen släkten på fädernet och släkten på mödernet agera som funktionärer. Moderns släkt skall skära lotter, faderns släkt skall hålla i mantelfliken, som alltså utgjorde en motsvarighet till valurna, och moderns släkt skall slutligen taga upp lott. Den tydliga ättcentreringen i denna rättssyn knyter denna och förfarandet till det förkristna synsätt vi funnit i andra källor, det hör inte hemma i den kanoniska rätten. Därmed är det i lagtexten skildrade lottförfarandet också knutet till den sakralt grundade helhetssyn, i vilken denna fokusering kring ätten ingick.

Något ytterligare om arten av det förkristna i lagtexternas omnämnanden av lottförfarandet har vi inte funnit. En närmare skildring av omnämnandena skulle därför närmast ha intresse för studium av lagarna ur andra aspekter än den vi för tillfället är intresserade av, hur rättssyn och rättspraxis gavs sakral anknytning, och faller därmed utanför ramen.

Med tiden kom den kyrkliga negativa inställningen att bli starkare företrädd och resulterade i 4:e Laterankonciliet förbud år 1215 mot såväl järnbörd, kittelprev etc som äldre metoder av motsvarande slag. De nordiska förhållandena upplevdes av påvestolen då som så avvikande från denna kyrkliga linje, trots tidsavståndet till religionsskiftet, att man sände en kardinal, Vilhelm av Sabina, att övervaka verkställandet av beslutet ³⁹⁾. För Sveriges vidkommande hade redan påven Alexander III ca 1172 i brev till landets biskopar protesterat mot och förbjudit dylika rättegångsmetoder, såsom oförenliga med kyrkans lära ⁴⁰⁾.

Vår tilltro till att dessa förbud återspeglar reaktion mot

fornnordiska sedvänjor och dessas anknytning till förkristen religion, styrks av att vi har exempel redan från Knut den stores regim på förbud av detta slag. Kung Knut förbjöd i lag allt utövande av "hedendom", och han gav exempel på vad som han menade. Exempelen omfattar bland annat lottkastning, spåkonst och annan verklighetsförfalskning, som lagtexten uttrycker det "aut in sorte-vel in fyrhte vel in similibus fantasiis aliquid agat." ⁴¹⁾. Det finns för övrigt fyra bevarade textversioner med smärre avvikelser. Hs Cotton Nero A1, tillkommen ca 1070, Cambridge Corpus 383 från ca 1125 och den i noten citerade latinska översättningen av en förlorad variant, Quadripartitus, från 1114, talar alla i detta sammanhang om offer. Hs Harley 55 (ca 1120) talar jämte Quadripartitus om lottförfarande, och Cambridge Corpus 383 om spådomskonst ⁴²⁾. Exakt vad som sagts i det ursprungliga stadgandet låter sig inte fastställas, men hur det än har uttryckts, så bör det ha inneburit förbud mot lottkastning, spådomskonst och motsvarande såsom hedniska uppfattade metoder att klargöra det suprahumanas handlingsmönster. Avskrifterna ligger tidsmässigt nära det de skildrar, såväl de kulturella fenomen det gäller, som kung Knuts stadgande. Detta tillkom troligen på 1020-talet. Även kulturellt och geografiskt kan avskrifterna knytas nära till förkristen nordisk kultur i så måtto att skribenterna med all säkerhet haft stor kännedom om nordiska rättsliga sedvänjor. Alla versioner utom Quadripartitus är anglosaxiska, och även den går tillbaka på anglosaxisk källa. Dessa skribenter verkade i en miljö utsatt för stark kulturell påverkan från Norden. Knut den store var kristen, men aktiv som högste beslutsfattare inom ett vidsträckt och av den religiösa brytningstiden präglad område. Kung Knut var regent i England från 1016, i Danmark från 1018 och i Norge från 1028. Han lade också under sig delar av Sverige. Han dog 1035.

Samma effekt som föregående exempel på lottförfarandet i förkristen nordisk kultur har nästa. Folk som begagnar lottförfarande utgör jämte magiker, edbrytare, mördare och äkten-

skapsbryterskor en särskild förhatlig grupp, som skall jagas ut ur riket. (: "Si sortilege vel incontatrices, periuri et venefici, fede, fetide vel meretrices cognite compareant alicubi relegentur de patria et emendetur populus "), står det i ett fördrag Edward den äldre konstruerat sedan han erövrat den del av East Anglia, som tidigare styrts av danska vikingar ⁴³). Enligt fördragets inledning utgöres texten av ett äldre fördrag, träffat mellan Edwards far och företrädare på tronen i Wessex, Alfred den store å ena sidan och vikingakungen Guthrum, som då behärskade East Anglia, å den andra. Detta äldre fördrag har enligt inledningen senare biträtts av Edward den äldre ⁴⁴). Men vi har texten bevarad endast i den form Edward den äldre bekräftat den, sedan han 921 erövrat Guthrums område. Vi kan alltså inte tillmäta stadgandet högre ålder än 921, och vi måste utgå ifrån, att det inte handlar om fördrag mellan likställda parter, en kristen och en med fornnordisk anknytning, utan det handlar om den kristne segrarens version av vad som en gång överenskommits. Stadgan innehåller alltså de bestämmelser han ansåg att situationen i det erövrade området krävde. Det var där nya regler, hans regler, skulle tillämpas som en följd av det förändrade maktpolitiska läget. Men även ett sådant stadgande är av vikt, eftersom Edward hade full kunskap om fornnordiska företeelser genom sina kontakter med bl a danskarna. De bestämmelser texten innehåller speglar Edwards kunskaper.

Missionslitteratur, Rimbert, Adam av Bremen

Rimbert berättar om en förtvivlad man bland svearna, vilken drabbades av den ena olyckan efter den andra. Mannen var övertygad om, att dessa olyckor drabbade honom, därför att han förbrutit sig mot den gudomliga ordningen. Det gällde, att bli klar över vari brottet bestod, och vilken gud han förbrutit sig emot. För att nå klarhet gjorde han, som seden (enligt Rimbert uttryckligen) var. Han gick till en man, som sökte utröna den

gudomliga viljan medelst lottorakel. Denne utförde sedvanliga kulthandlingar och förklarade för sin klient, hur gudarna såg på dennes situation ⁴⁵⁾. De två ord, som antyder, att det rörde sig om just lottkastning, "sorte perquireret" finns endast i en textversion, A1. De tre handskrifter, som anses innehålla Rimberts ursprungliga text, överensstämmer i övrigt rörande denna episod ⁴⁶⁾. Det är inte möjligt att avgöra, huruvida den version, som nämner just "sorte perquireret", är den ursprungliga. Att lottkastning förekommer i andra exempel hos Rimbert, och då i samtliga versioner, kan måhända anföras som ett argument för att så är fallet. Som avskrift är A1 äldst, från 800-900-talen, de två andra är från 1200- resp 1300-talen, men inte heller detta säger egentligen något om ursprungligheten av innehållet. Rimbert säger, att händelsen berättats för honom av en av hans kristna elever vid ärkestiftet. Denne elev sade sig personligen ha varit involverad i händelseutvecklingen. Det stöldgods, som enligt vad man kom fram till orsakade mannens problem, hade denne elev med sig till sina studier för Rimbert ⁴⁷⁾. Av allt att döma handlade det om en kristen bok. Rimbert redovisar källan som en hörsägen och har inga uppgifter, som kan fastställa sagesmannens trovärdighet. Uppgiften, att utforskandet av gudarnas inställning utgjorde en sed, och att man därvid anlidade specialister, kan mycket väl vara Rimberts egen, eftersom den återkommer i flera sammanhang i hans krönika. Det skulle i så fall innebära en positiv värdering av denna källa.

Vid tiden för Ansgars andra besök i Birka sökte svearna enligt Rimbert återerövra herraväldet över Kurland ⁴⁸⁾. Expeditionen artade sig inte så väl. Oro uppstod i det svenska lägret. Då beslöt man, att rådfråga lottoraklet. Frågan gällde, huruvida gudarna ville hjälpa erövrarna att endera vinna seger eller att undkomma med livet i behåll ⁴⁹⁾. Lottoraklet gav svaret, att ingen av de gamla gudarna ville bistå. I denna situation fick man rådet att fråga Kristus, om han kunde tänka sig att hjälpa dem. Man använde samma metod som förut men nu gav den

önskat resultat. Kristus skulle hjälpa svenskarna. När kännedomen om lottresultatet spritts, steg stridsviljan i det svenska lägret. Man var övertygad om, att nu hade man Kristus på sin sida. Tidigare tankar på förhandlingseftergifter försvann ⁵⁰). Rimberty säger inte vilken källan är. Det vi har är en hörsägen. Rimberty har hört av exempelvis Ansgar, som i sin tur har hört av någon, som i bästa fall varit på plats och haft förstahandskunskap om det traderade. Rimbertys skildring är ingående. Detaljerna är många och skildringen lång. Åtskilliga citat förekommer. De bland erövrarna, som lärt känna kristendomen via Ansgar har en central roll i episoden. Det är dessa, som när läget av svenskarna upplevs som mest kritiskt, kommer med den rättande lösningen: Fråga Kristus när nu de gamla gudarna sviker. Skildringen kan ses som ett framförande av tankar, hämtade från ett allmänt förekommande mönster. Det är ju lottkastningen som del i verklighetsuppfattningen, som här är det centrala.

Rimberty berättar, att Anund Jacob vid ett tillfälle fördrivits från tronen. I sin kamp för makten stod han inför valet att plundra eller inte plundra det upproriska Birka. Kungen föreslog sina bundsförvanter, en del danska vikingar, att genom lottorakel utröna, om ett plundrande skulle komma att stå i överensstämmelse med gudarnas vilja eller ej ⁵¹). Man beslöt att använda metoden ifråga och erhöll negativt besked. Metoden säges återigen av Rimberty vara folkets sed ⁵²). Eftersom kungens danska hjälptrupper blivit lovade betalning för sin hjälp, och nu stod inför utsikten att få återvända hem utan byte, uppstod frågan, vart de kunde vända sig med sin fordran. Samma metod, lottkastandet, kom till användning igen. Metoden gav även denna gång svar, nämligen att de skulle bege sig till en avlägsen slavisk stad. Rimberty säger uttryckligen, att danskarna däri såg ett gudomligt besked ⁵³). De erövringslystna följde oraklets anvisning ⁵⁴).

Händelsen skall ha utspelats mellan Ansgars två besök i Birka.

Den sannolika källan är den till kristendomen omvände ståt-hållaren i Birka, Hergeir, som före sin död träffade den av Ansgar utsände prästen Ardgar ⁵⁵). Ardgar har sedan säkerligen rapporterat till Ansgar, som ju var högste chef för missions-verksamheten, ärkestiftets huvuduppgift. Hergeir hade ledningen av stadens försvar gentemot kungen ⁵⁶). Det är helt säkert, att Hergeir kände till såväl hur det förhöll sig med lottorakel som sed bland svearna i allmänhet, som hur det låg till med den saken i Anund Jakobs härläger. Ansgar har sannolikt haft en i centrala avsnitt riktig information att tillgå, och denna har troligen direkt eller via Ansgar nått Rimbert. Ärendet var viktigt. Meddelanden från präster, som varit verksamma på missionsfältet bör ha varit av väsentlig betydelse i Ansgars och Rimberts gemensamma arbete. Rimbert säger återigen, att lottkastandet utgör en sedvänja. Han påpekar detta gång på gång. Kunskap om hur det verkligen förhöll sig på denna punkt, har han säkerligen haft.

Vid Ansgars andra resa till Birka hörde han vid ankomsten ryktet om en slags icke-kristen profet, som sade sig stå i kontakt med de församlade gudarna. Dessa hade enligt mannen ett viktigt meddelande till folket och kungen ⁵⁷). Gudarnas budskap innebar, att det välstånd folket befunnit sig i stod i proportionellt förhållande till de offer folket givit dem. De konstaterade, att denna relation var till önsesidig båtnad. Om folket ville bevara de goda förhållandena, skulle man därför fortsätta den gamla traditionen, och inte, som nya tendenser visade, gå över till kristendomen. Gudarna kunde till och med tänka sig, att i sin skara ta upp svearnas avlidne konung Erik (Vem denne var vet man inte), om det var så, att folket ville ha fler gudar ⁵⁸). Rimbert säger att gudarna ansågs "possidere ipsam terram" ⁵⁹), vilket i detta sammanhang närmast måste översättas med att de ansågs behärska jorden. I denna funktion fanns således en profetisk kommunikation i viktiga ärenden mellan gudarna och folket. Berättelsen stämmer väl med det allmänna mönstret från denna tid. Man kunde fråga makterna för att utröna deras avsikter. Sanno-

likt har Rimberty hört berättelsen av Ansgar eftersom de båda arbetade gemensamt i ärkestiftets ledning kring missionen.

Ansgar fann, att folket jagat bort de kristna prästerna. Det visade sig, att kungen på grund av händelseutvecklingen kring gudarnas nämnde budbärare, inte ansåg sig kunna ta risken att direkt sanktionera Ansgars mission. Kungen sade, att han först med lottorakel skulle utröna gudarnas vilja och sedan även redovisa denna för folket och fråga, hur man mot denna bakgrund ville ställa sig ⁶⁰⁾. Kungen ville, att ett sändebud från Ansgar skulle ledsaga honom till nästa ting, vid vilket kungen ville tala för Ansgars sak. Om gudarna biföll hans önskemål, skulle Ansgar få missionera, om de inte biföll, skulle Ansgar också få besked ⁶¹⁾. Rimberty understryker, att folkviljan gällde för mer än konungens, och tanken var alltså, att folket skulle komma att gå på gudarnas linje ⁶²⁾. Skildringen är uppbyggd kring den stomme, som utgöres av nödvändigheten att utröna gudarnas vilja.

Ansgar talade själv med kungen. Däremot var han inte närvarande vid lottförfarandet eller de följande tingsförhandlingarna. Hans eventuella sändebud var uppenbarligen inte heller närvarande vid lottförfarandet. Detta framgår, av att Ansgar fick veta resultatet härifrån av en storman, inte av något eget sändebud ⁶³⁾. Detta har inte hindrat Rimberty från att berätta, hur just detta lottförfarande gick till. Kungen och hans stormän gick, enligt vad Rimberty säger var deras sed, ut på ett öppet fält och kastade lotter. En lott gav besked om gudarnas vilja "Exeuntes igitur more ipsorum in campum, miserunt sortes; ceciditque sors, quod dei voluntate christiana religio ibi fundaretur." ⁶⁴⁾. Resultatet av lottutfrågningen var till Ansgars förmån ⁶⁵⁾.

Det finns ett par omständigheter rörande tillförlitligheten i det sagda, som bör poängteras. Tilltron till det skildrade stärks av att den ur Rimbertys synpunkt perifera skildringen av kungens

attidyd stämmer så väl med vad vi vet om de maktpolitiska förhållandena. Maktpolitiskt måste kungamakten ha sett den kristna missionen som en oerhörd tillgång, såsom understrukits i bakgrundsavsnittet.⁶⁴⁾ Vidare var avsikten med Vita Anskarii att hedra Ansgar och lovprisa hans verksamhet, som Rimbert övertagit. Som sagts ovan, var ärkestiftets existens en tämligen het fråga ur kyrkopolitisk synpunkt. Även bland dess motståndare, som ville ändra organisation och lydtnadsförhållande, fanns det folk med åtskillig erfarenhet och kunskap från missionsfältet. Att i en för hela ärkestiftets existensmöjligheter så betydelsefull skrift upprepade gånger framhäva existensen av sedvänjor, som han och varje kunnig läsare visste vara fria tankefoster, kan inte ha lockat honom. Därtill kommer, att Rimbert uttryckligen låter sin vederhäftighet intygas genom hänvisning till den vid nedskrivandet ännu levande medresenären till Ansgar på dennes första resa till Birka, pater Witmar i klostret Corbie. Rimbert uppmanar den läsare, som vill ha bekräftelse på det sagda och ytterligare information från missionsfältet, att kontakta pater Witmar, som framhäves som en stor auktoritet på området⁶⁶⁾. Vi vet också, att klostret i Corbie var en av de mer framträdande ledningscentralerna i missionsarbetet. Där var mycken kunskap samlad. Nu fanns det ett divinatoriskt mönster i hela Europa, men detta har troligen inte föranlett Rimbert att så starkt framhäva just lottkastandets roll. Troligare är det då, att skildringen återspeglar hans kunskap.

Mäster Adam, som vad gäller fornnordiska sedvänjor uttryckligen bygger på Sven Estridsson och på denna punkt inte står i beroende till Rimbert, även om han ibland instämmer med denne, ger, som vi skall se mer av längre fram, flera exempel på divinatoriska sedvänjor hos nordborna. Vad gäller lottkastning, kommer han in på detta förfarande för Nordens del i ett avsnitt där han ifrågasätter innerligheten i Olav Tryggvasons omvändelse till kristendomen. Adam hävdar, att alla källor påpekar kungens kunskap i teckentydande och lottorakel och att han bland alla metoder

främst satte sin tillit till fågelskådning⁶⁷⁾. Av denna anledning skall han enligt Adam ha kallats Olav Kråkben⁶⁸⁾. I sammanhanget hävdar Adam också, att det just i Norge jämfört med andra "barbarländer" fanns speciellt många trollkarlar, fjärrskådare, spåmän, teckentydare etc. "divini et augures et magi et incantatores ceterique satellites Antichristi" ⁶⁹⁾.

Som sagts i källavsnittet intog Adam av kyrkopolitiska skäl en negativ inställning till denne monark. Det går inte att utesluta ett samband mellan denna attityd och uttalandet. Att Adam upplevde vissa sedvänjor som negativa och ville belasta Olav Tryggvason hindrar dock inte, att själva bygstenarna Adam använder har verklighetsbakgrund. I samband med att han skildrar förhållanden hos svear och göter instämmer han i vad Rimbert säger om lottoraklets framträdande roll. Han hänvisar till dennes Ansgarskrönika och säger att allt vad "barbarerna" privat företar sig sker efter lottkastande, och även i gemensamma, offentliga angelägenheter inhämtar de vanligtvis gudarnas svar⁷⁰⁾. Adam hävdar, att allt han säger om "barbarernas" sedvänjor, har han fått veta av den danske kungen Sven Estridsson⁷¹⁾, vilket säkerligen är korrekt. Vi vet också att Sven Estridsson var väl orienterad vad gäller sedvänjor i såväl Danmark som Sverige och Norge. Det bör nämnas, att Sven Estridssons mor var dotter till Sven Tveskägg och syster till Knut den store. Hans far var en anglosaxisk storman, Ulf Jarl, som dog ca 1026. Sven Estridsson levde i en miljö präglad av politiska motsättningar, såväl kyrkliga som världsliga. Han växte upp i en ideologisk brytningstid, med allt vad det innebär av konfrontation mellan olika seder. Även de kyrkliga aspekterna på det politiska skeendet var levande realiteter för honom. Hans morfar hade gjort uppror mot sin far Harald Blåtand. Det var ett led i striderna mellan anhängare resp motståndare till ärkestiftet Hamburg-Bremen. Det var också under Sven Estridssons regering, som kyrkan organiserades i

Danmark ⁷²⁾. Han låg i ständiga strider mot Harald Hårdråde av Norge och företog resultatlösa krigståg till England ⁷³⁾. Kort innan han mötte Adam av Bremen hade han under 12 års tid fört krig i Sverige och Norge. Han påpekar själv detta som orsak till sin kunskap om dessa länder. Han ingick i den svenske kungen Anund Jacobs hird ⁷⁴⁾. De underrättelser, som nådde Sven Estridsson utifrån måste, liksom den orientering han skaffade sig själv varit betydande, både vad gäller förhållanden i hans samtid och i äldre tid. Han har med all sannolikhet känt till sedvänjor bland de icke-kristna nordborna att i beslutssituationer rådfråga det suprahumana.

Fenomenologisk kommentar

Det är av fenomenologiskt intresse att utöka det nordiska materialet med belägg från andra germanfolk. Enligt Tacitus, på vilken Adam av Bremen senare grundar sin beskrivning av lottkastningsceremonin var germanerna (Tacitus talar inte om någon närmare avgränsad grupp) noga med att kontrollera den gudomliga viljan medelst auspicier och lottorakel. Tacitus ger exempel på tillvägagångssätt vid lottorakel: Man tar en gren från ett fruktbärande träd, skär den i stickor, gör särskiljningstecken i de olika stickorna och strör ut dem slumpartat på en vit duk. Därefter följer bön. Prästen, alternativt familjefadern, som leder riten, blickar mot himlen och tar tre gånger en sticka och tyder det gudomliga svaret efter den ristning han tidigare gjort på stickan. Det var vid offentlig gemensam utfrågning, alltså vid tinget, som prästen fungerade ⁷⁵⁾.

Dag Strömbäck tillmäter Taciti Germania ett mycket högt källvärde vad gäller straffrättsliga förhållanden bland förkristna germaner. Han nämner inga närmre preciseringar i tid eller rum. Med tanke på att Tacitus levde mellan år 56 och ca 120 e Kr kan han dock knappast anses som tillförlitlig källa till vikingatida förhållanden, i allmänhet, möjligen däremot till religiösa förhållanden, som kan antas ha levt kvar i grundläggande delar. Man vet dock inte, vilka hans källor är. Såvitt man vet, besökte

han inte själv vare sig nordiska områden eller germanska trakter i övrigt. Osäkerheten understrykes av att allt vi har kvar av Taciti produktion går tillbaka på två handskrifter, en från 800-talet och en från 1000-talet. Däremot vet man från andra sammanhang, att Tacitus strävade efter att skaffa sig förstahandsinformation. Han hade inom räckhåll ämbetsmän och officerare, veteraner, köpmän, fångar, och sändebud. Dessa kontakter, eller kontaktmöjligheter, har främst känt till Roms närmaste germanska grannar. Vi kan inte räkna med, att kunskapen avsåg nordiska förhållanden. Vid saklig skildring av de kulturella förhållandena har hans uppgifter högre trovärdighet än annars trots att de kulturella skildringarna är tendensiösa, eftersom han vill idealisera germanernas levnadssätt. Han kontrasterar detta mot romarnas, som han anser, dekadenta vanor. På många punkter har, som påpekats av Önnefors, arkeologiska fynd kunnat verifiera Taciti skildringar. I de fall man kunnat avgöra sanningshalten, har denna visat sig vara hög ⁷⁶). Den ovan nämnda staven från Roskilde utgör ett sådant indicium. I det följande kommer Taciti skildring att anföras som stöd angående nordiska förhållanden, endast om hans uppgifter kan verifieras av säkrare källor. Som belägg för seder bland Roms germanska grannfolk på Taciti tid är hans uttalande ovan av fenomenologiskt intresse för föreliggande arbete, speciellt eftersom Tacitus inte var kristen. Det finns såväl i Taciti ickekristna skildring som i de norröna källorna och i missionslitteraturen en verklighetsuppfattning där tron på orakel har en framskjuten plats.

Taciti ovannämnda skildring av lottkastandet återkommer i samma version hos Adam av Bremen, då med hänvisning till ett bestämt germanfolk, saxarna ⁷⁷). Som sagts i källavsnittet vet vi, att Adam hade informationer från flera olika håll när han skrev sitt arbete. Taciti skildring kan ha stått väl med den bedömning Adam måste ha gjort utifrån sina andra källor. Det motsatta antagandet är, att Adam helt enkelt tagit Taciti skildring utan att reflektera närmre. Det troliga är, att Adam i sina källor

funnit något, som motsvarade vad han kände till från Tacitus, och han använde då dennes etablerade skildring för att ge auktoritet åt sin egen.

Enligt Caesar var germanerna övertygade om att ödet ytterst avgjorde hur det skulle vara på alla områden, och han ger flera exempel på hur man med lottorakel och andra siarmetoder sökte utröna ödets vilja. Det är här frågan om att med dessa metoder utröna, vad som är korrekt respektive felaktigt handlande enligt av ödet färdigställd rättsordning, mall över hur saker och ting skall förhålla sig på alla områden. I ett fall var det gifta kvinnor, som genom lottorakel och siarkonster avgjorde om det var lämpligt att stammen drog ut i krig eller ej. Svaren ödet gav kunde vara tämligen detaljerade. I detta fallet fick kvinnorna svaret, att deras folk skulle segra, om de utkämpade en strid före nymåne ⁷⁸⁾. Den romerske officeren Valerius, vän till Caesar, hade tagits tillfånga av germanhövdingen Ariovistus. Vid befriandet berättade Valerius för Caesar, att germanerna tre gånger rådfrågat lottoraket i hans egen närvaro. Frågan gällde, huruvida han skulle brännas på bål omedelbart eller sparas till ett senare tillfälle. Endast tack vare lottens utfall var Valerius ännu i livet ⁷⁹⁾. Valerius hade skickats som underhandlare till Ariovistus och hade fått detta uppdrag just på grund av god utbildning och kunskaper i det galliska språk Ariovistus använde ⁸⁰⁾. Han har haft förutsättningar att registrera en i stora drag korrekt bild av det han återgav. Ariovistus och hans folk hade kort tidigare invandrat i Gallien. Caesars kommentarer om det galliska kriget innehåller både egna iakttagelser, och sådant som berättats för honom. Det är numera en allmän uppfattning bland forskarna, att de sju böckerna skrivits successivt, år för år under krigets gång ⁸¹⁾. Även Caesar skildrar germanerna från icke-kristen utgångspunkt.

En annan man, som bör ha vetat, vad han talade om i fråga om germanernas kultur, var Alkuin, en av Karl den stores främsta medarbetare, kunnig och välkänd från en mångfald teologiska,

filosofiska och pedagogiska arbeten. Ett av hans arbeten är en levnadsskildring över missionären Willibrord, verksam bland friserna. På såväl Willibrords som Alkuins tid hade friserna mycket utvecklade förbindelser med nordborna. Friserna, sederas huvudstad, Dorestad, hade en framträdande funktion i tidigare nämnda transitohandel över Nordsjön⁸²⁾. Alkuin säger, att frisernas kung använde lottkastning för att utröna guden Forsetes vilja angående missionären. Willibrord hade anklagats för att ha skändat gudens helgedom. Kungen kastade lott tre gånger om dagen i tre dagar, ett tillvägagångssätt som av Alkuin säges vara helt i enlighet med kungens praxis⁸³⁾, det vill säga ett ofta använt rättsligt förfarande. Det omständiga förfarandet och den höga instansen där metoden används återspeglar vikten av divination i rättssammanhang, metodens höga rang bland rättsliga institut. Utöver Alkuins skildring har vi lottmetoden omvitnad för frisernas del av exempelvis levnadsskildringen över missionären Willehad, skriven av en för oss obestämbar⁸⁴⁾ Ånsgar.

VI:2:2 Användande av överbordlämpade högsätess Stolpar

Norsk-isländsk sagalitteratur

Landnamabok från ca 1200 avser redogöra för kolonisationen av Island, vilken ägde rum på 800- 900-talen. Det man vill skildra är, vilka släkter det var som kom, varifrån etc. I samband därmed ger man också skildring av tillvägagångssätt. Såväl Landnamabok som Saga-litteraturen ger uttryck för den samstämmiga uppfattningen, att obebyggt land behärskades av övernaturliga väsen, vättar, vilka det gällde att inte stöta sig med, när man skulle överta äganderätten från dem. Ett gott förhållande till platsens vättar var nämligen en förutsättning för områdets "lycka", en kraft som främjade landägarens strävanden på diverse områden, bl a kunde den ge framgång i jordbruket. Övertagandet av äganderätten var alltså en problematisk akt. Det förefaller enligt den norröna litteraturen ha varit ett mycket vanligt sätt att lösa hithörande problem genom att låta högsätess stolpar från det gamla

hemmet ange ny bosättningsort. Således berättar Landnamabok bl a om Ingolfr, att när denne såg Islands kust, kastade han sina högsätesstolpar överbord för lyckans skull och förklarade, att han skulle bygga sin gård där stolparna flöt iland. Han gjorde detta och gjorde med denna metod till sin egendom landet mellan Ölsån och Valfjorden. Ingolfr var enligt boken den förste av landnamsmännen, och hans tillvägagångssätt blev enligt denna normgivande för dem, som kom senare ⁸⁵⁾. Ingolfr skildras som urtypen för en landnamsman.

Det var verkligen väsentligt, att man slog sig ner just i området där stolparna flöt iland. I berättelsen om Lodmund den gamle säger Landnamabok, att folk som först inte kunnat återfinna sina stolpar, men efter en tid gjorde detta, bröt upp från sin tämligen nya boplats och flyttade enligt stolparnas anvisning ⁸⁶⁾. Motsvarande berättas på fler ställen i Landnamabok, ex om Hrollaug Jarlssonen, som hade otur att drivas bort med vinden, sedan han lämpat stolparna överbord. Han övervintrade på annan plats, men därefter sökte han upp sina högsätesstolpar och bosatte sig där dessa återfanns ⁸⁷⁾.

Det förefaller ha varit Tor, som ansågs agera via högsätesstolparna. Det är hans namn, som nämns i samband med denna metod. I ett fall nämns, att Tors bild var utskuren på en av stolparna. I det fallet lovade vikingen ifråga (som hette Torolf) vid överbordslämpandet att ta land, där Tor lät stolparna stranda (Torolf kombinerade sedan detta med riten att fara med eld runt sitt landnam, en metod vi skall tala mer om i nedanstående avsnitt) ⁸⁸⁾. Även i Landnamabok beskrivs denne Torolfs agerande. Torolf Mostrarskägg kallas han och beskrivs som Torsdyrkare och flitig blotare. Han for till Island under Varald Hårfagres tid. Utanför Brejðafjorden på Island lämpade han sina med Tors bild försedda högsätesstolpar överbord. Han sade, att Tor skulle flyta iland, där han ville att Torolf skulle bygga, varefter landnamet skulle uppkallas efter guden. På den således av Tor anvisade platsen byggde Torolf både gård och ett hov åt Tor, säger Landnamabok ⁸⁹⁾.

Den verklighetsuppfattning som genomsyrar den norröna litteraturens framställning präglas av gemenskapen mellan de levande släktmedlemmarna och de avlidna generationerna. Denna suprahumana gemenskap, som i sagorna även anknyter till gudagestalten, har fått en juridisk konsekvens i metoden med högsätesstolpar vid besittningstagande av obebyggt land.

Det är inte fastslaget men det föreligger mycket hög grad av sannolikhet för det skildrade förfarandets existens och framträdande ställning i rättsordningen på Island och i Norge.

VI:2:3 Andra exempel på teckentolkning

Norsk-isländsk litteratur

Utöver metoden med överbordlämpade högsätesstolpar ger Landnamabok fler exempel på metoder att få en suprahuman förankring av övertagandet av äganderätten till obebyggd jord. Således berättas att en viss Grim fiskade upp en "havsman", som fick besvara frågan, var Grim med sällskap skulle ta land på Island. Havsmannen svarade med beskedet, att det skulle ske där Grims häst Skalm lade sig ner under sin börda. Grim rättade sig efter detta ⁹⁰⁾. Ytterligare en metod var att åkalla Tor. De tecken denne gav kunde då vara t ex att stäven pekade på ett visst område. Denna metod rekommenderades en nybyggare vid namn Håvard av en jarl Eirik, vilken samtidigt beskrivs som häradets klokaste karl ⁹¹⁾. Landnámabók ger fler exempel där tecken får bekräfta att man övertagit äganderätten till rätt landområde enligt den suprahumana planlösningen. En völva ger det beskedet till Ingemund den gamle, att han skall ta land i ett ännu oupptäckt land i väster (Island) och för att han skulle veta att han kommit rätt skulle han när han grävde hål för sina högsätesstolpar återfinna en bestämd pung som völvan använt vid lottkastandet i ärendet "ok sagði þat til jartegna, at þá mundi horfinn hlutr ör þússi hans ok mundi þá finnask, er hann græfi fyrir Qndvegissúlum sínum á landinu." Han återfann också lotten, pungen, när han

reste sina högsätesstolpar på de nya ägorna ⁹²⁾ det vill säga när han konstituerade sig som ägare till den fasta egendomen. Tecknet var alltså ett intyg på att han vardet vi kallar lagfaren ägare.

I Vatnsdöla saga berättas bl a om missionsbiskopen på Island, Fridrek. Han ställdes inför det problemet, att två bärsärkar plågade folk i den trakt han befann sig i. Fridrek förklarade, att om folk bara intog den nya tron och lät döpa sig, så skulle bärsärkarna dö. En av huvudpersonerna i sagan, goden Torkel Kravla, påpekade då, att kristnandet skulle gå betydligt lättare, om Fridrek visade folket några järtecken ⁹³⁾. Detta var alltså ett mönster i folks tänkesätt enligt sagonedskrivaren. Fridrek begagnade denna metod. Sålunda genomförde han exempelvis dels ett eldprov, som vi skall tala mer om nedan, dels framkallade han ett järtecken med en offersten. Det var så, att en medresenär och tolk till Fridrek, Torvald Vittfarne, förgäves sökt förmå sin far att ta emot dopet. Nu hade släkten en sten, som man länge blotat till, och man hyste den uppfattningen, att det bodde en ármaðr (ett väsen som såg till att det blev ett nytt år) i stenen. Torvalds far, Kodran gjorde klart, att innan det kunde bli något dop för hans del, måste han bli klar över vem som var mäktigast av biskopen och gudomen i stenen. "Kodrán léz eigi mundu fyrri skíraz láta, enn hann vissi, hvárr meir maetti, biskup eða ármaðr í steininum." Fridrek började sjunga över stenen, som sprack, vilket övertygade Kodran om att biskopen segrat. Därpå lät Kodran döpa sig ⁹⁴⁾. Ett annat tillvägagångssätt att erhålla tecken var enligt Landnamabok slutligen kavlekastet ⁹⁵⁾.

Tacitus och bland annat utifrån honom Adam av Bremen säger att studium av hästars rörelser, gnägg och frustande tillmättes hög tilltro bland germanernas orakelmetoder ⁹⁶⁾. Hingsthetsning omtalas på flera ställen i saga-litteraturen, men där har denna karaktär av tävling ⁹⁷⁾. Hingsthetsning har där inte någon anknytning till divination. Vid Häggeby kyrka, Uppland, finns en bildsten

utan runor. Det grova utförandet föranledde George Stephens att redan 1867 datera bilden till ca 400-talet, vilken datering sedan i stort godtagits ⁹⁸⁾. Elias Wessén och Sven B F Jansson hävdar, att bilden återger en hingsthetsning, och att varje annan tolkning av den förefaller utesluten ⁹⁹⁾. Två hästar kämpar, övervakade av två gestalter, som båda har tvenne ansikten, ett framåtriktat och ett bakåtriktat. Gestalterna har bälten och hammarliknande redskap. Med tanke på hästens och hammaren - yxans centrala funktioner i fornnordisk mytologi skulle man kunna komma in på tankegångar om en hingsthetsning styrd och övervakad av allseende suprahumana väsen, med hammare höjda som till avgörande. Eftersom bildstenen saknar text, är det dock svårt, att alls fälla något bestämt yttrande om stenens budskap. Stenen kan inte heller direkt kopplas till Taciti och Adams av Bremen skildring, eftersom denna inte vad vi vet berör nordiska förhållanden. Tacitus talar allmänt om germanerna, Adam om saxarna.



Den norröna litteraturen rymmer flera exempel på att fenomen i natur och i människoliv tolkas som förutsägelser om framtiden. Ett positivt sådant varsel betecknades som heil, ett ont som fár ¹⁰¹⁾. Det kunde röra sig om helt vanliga fenomen, nysning, reflexrörelse eller mindre vanliga, som att en komet blir synlig. Ofta rör det sig om varsel i drömmar ¹⁰²⁾. Detta är grundtemat i eddadikten Balders drömmar, som helt bygger på denna verklighetsuppfattning. Gudarnas agerande för att skydda Balder vilar på denna föreställningsvärld ¹⁰³⁾. I Orkneyingarnas saga tas Ragnvald jarls nysning som varsel, att hans vedersakare är på väg ¹⁰⁴⁾. I Njáls saga m fl ställen förebådas fienders ankomst av att man blir sömnig ¹⁰⁵⁾. Ett vanligt sätt att tolka dessa varsel är att se dem som förorsakade av en annan människas hugr ¹⁰⁶⁾. I Håvard isfjordings saga tolkas en dröm om vargar som nalkas gården, som manna hugir ¹⁰⁷⁾. Det finns gott om exempel på denna typ av varseltro i saga-litteraturen ¹⁰⁸⁾.

En metod att fråga makterna var enligt Adam av Bremen, att sänka en offrad människa i en helig källa. Om offret inte dök upp igen, tänkte man sig, att folkets önskan godtagits av makterna "Ibi etiam est fons, ubi sacrificia paganorum solenent exerceri et homo vivus inmergi. Qui dum non invenitur, ratum erit populi." ¹⁰⁹⁾ Metoden presenteras i samband med att Adam anför ögonvittnessildringar från tempelområdet i Uppsala ¹¹⁰⁾. Det handlar om en metod använd i rikets andliga och politiska centrum, en framträdande metod använd i den högsta riksledningen. Skildringen belyser en kombination av denna offerkälla med bredvidstående offerträd, allt i närheten av templet ¹¹¹⁾. Skildringen finns i Adams tillägg. Med tanke på de versioner tillägget återfinns i, kan det med all säkerhet sägas gå tillbaka på den kompletterade skrift Adam fick fram när han med tiden kompletterade det arbete, version A1, som han 1076 presenterade för ärkebiskop Liemar ¹¹²⁾. Men Adam har haft fler goda källor vad gäller framträdande nordiska sedvänjor, och han har uppenbarligen fått ett entydigt intryck av dem vad gäller divinationen. Dels har han haft tillgång till nu förlorade annaler från missionscentrat Corvey, dels har

han haft tillgång till Rimberts Ansgarskrönika och diverse andra krönikor med spridda uppgifter om Norden ¹¹³). Han har också sökt få uppgifter från personer som varit i området ifråga och som kunde påträffas i Bremen. Deras berättelser har givetvis varit av mer eller mindre pålitlig art. Men vi känner som sagts ovan två framträdande här aktuella sagesmän, den i Sverige verksamme biskopen Adalvard den yngre, och den danske kungen Sven Estridsson (1047 - 74) ¹¹⁴). Adam hänför själv allt han säger om nordiska sedvänjor ytterst på Sven Estridsson "Igitur et ea, qae diximus vel adhuc sumus dicturi ex barbaris, omnia relatu illius viri cognovimus." ¹¹⁵). Vad gäller centrala sedvänjor har han uppenbarligen jämfört och graderat sina informationskanaler och funnit Sven Estridsson tillförlitligast. Troligen är även denna skildring en följd av en sådan process.

I Norge fanns det enligt Adam, jämfört med andra "barbarländer" speciellt många i divinationssammanhang aktuella yrkeskategorier, spåmän, siare, teckentydare, fågelskådare, trollkarlar, sångare m fl "Nam et divini et augures et magi et incantatores ceterique satellites Antichristi habitant ibi," ¹¹⁶). Omnämmandet kommer i samband med att Adam redogör för Olav den heliges svårigheter med kristnandet av sitt land. Olav den helige får en mycket positiv bedömning av Adam, och uttalandet har säkert samma källvärde som flertalet i Adams skildring av sedvänjor. (Det innebär då en positiv bedömning). Samma sedvänja återkommer i uttalande om Olav Tryggvason, som Adam var negativt inställd till eftersom denne kung föredrog anglosaxiska präster framför dem, som sorterade under Hamburg - Bremen. Alla källor intygar, säger Adam, att Olav Tryggvason förstod sig på teckentolkning, rättade sig efter lottorakel och bland orakelmetoderna främst litade till fågelskådning. Av denna sista metod fick han säger Adam namnet Olav Kråkben. Han var också enligt Adam begiven på magi och samlade kring sig alla slags trollkarlar, och lät sig vägledas av deras anvisningar ¹¹⁷). Nu ger saga-litteraturen m m närmast belägg för att Olav Tryggvason förföljde såväl troll-

karlar som andra motsvarande kategorier, och det förefaller oss klart att kritiken mot Olav just återspeglar Adams ovan nämnda kyrkopolitiska inställning. Däremot finns det all anledning att tillmäta byggstenarna i kritiken vederhäftighet, speciellt som de är desamma när Adam berömmar som när han kritiserar. Antingen har han nämligen då fantiserat helt okunnigt, vägledd enbart av annat än kunskap, eller så använder han kunskap han anser sig ha om sedvänjor, i båda fallen.

Enligt vad som framgår av Adams arbete fanns det också en utbredd tilltro till järtecken. En biskop knuten till Hamburg - Bremen, säkerligen Adalvard den yngre (Adam använder uttrycket vår biskop) (han var en av Adams främsta informanter) nåddes av ett utbredd rykte. En av de icke-kistna prästerna vid templet i Uppsala hade drabbats av blindhet orsakad av att han i nitisk kult av asagudarna hade skändat den mäktige kristne guden. Drabbad av olyckan fick han snar hjälp av Kristus mot det att han omvände sig. Det gick alltså ett rykte bland folk, att Kristus dels hade straffat prästen med blindhet, dels via en skön jungfru i drömmen hade rätt ut och klargjort läge och alternativ för honom, och som ett tecken givit honom synen åter ¹¹⁸). (Det sagda påminner starkt om vad som säges ex i Lukas 21:28 och Johannes 4:35). Det faktum att en blind hade gjorts seende utgjorde enligt ryktet ett kraftigt argument bland befolkningen för omvändelse. "facile paganis fidei persuasit, ut crederent in eum, qui se cecum illuminavit." ¹¹⁹). Ett annat exempel på att gudar ansågs visa vad de ville och förmådde samt att det fanns ett etablerat mönster av teckengivande folks reaktion på den metod att övertyga, som bestod i att missionären slog sönder guda-bilder. Folk uppfattade förstörelsen som ett oerhört brott mot de gamla gudarna, och förväntade sig att dessa skulle straffa brottslingen. När man inte fick tecken på sådan bestraffning, fattade man det som att Kristus förhindrade denna och således var starkare än de gamla gudarna. Adalvard och hans medhjälpare

använde flitigt denna metod ¹²⁰⁾, som tydligen anknöt till ett grundläggande drag i befolkningens verklighetsuppfattning.

Exempel ur officierna

Denna arbetsmetod, att genom järtecken övertyga, förefaller ha setts som ett mycket effektivt redskap av missionärer i Norden. Det finns behandlat i ett flertal arbeten ¹²¹⁾. Jag skall här nämna ett exempel, hämtat ur ett officium skrivet av biskopen i Skara, Brynolf Algotsson, författat ca 1300 till den helige Eskils ära ¹²²⁾. Den helige Eskil kom vid 1050-talet från England till Södermanlands nordvästra del, bygden kring nuvarande Eskilstuna. Bakgrunden enligt legenden var den, att Eskil blivit vredgad över folkets offer till de gamla gudarna. Han försökte tala folk till rätta, men det lyckades inte. Då inträffade enligt legenden följande: "Då Guds man såg detta, bad han med ögon och händer lyfta mot himlen, att Gud måtte göra ett påtagligt järtecken, genom vilket de otrognas stenhjärtan skulle förstå, att han ensam är den sanne Guden, Och då bönen var slut, förnyades genast det gamla tecken, som på Samuels bön skedde mot filistéerna, ty Gud lät ett stort donder höras, medan hagel, regn och snö föllo, förstörande offeraltarna och offren, men på biskopen kom icke en droppe av regnet. Då Belials söner sågo detta, grepos de av raseri och överföller honom. En av dem, en spåman vid namn Spåbodde, träffade honom i huvudet med en sten, medan en annan slog in hans huvud med en yxa ¹²³⁾.

Folket uppfattade Eskils handlande som en kontakt med det suprahumana, som man menade grundade sig på trollkonster "magicis artibus" från Eskils sida ¹²⁴⁾ för att bestraffa dem själva. Den kristne guden hade ombetts skipa rättvisa när folket inte ville rätta sig efter Eskil, och det uppfattades han ha gjort, vilket allt sågs som missionärens fel. Det ingick alltså som en del av folks verklighetsuppfattning att genom divination få det suprahumana att avgöra skeendets gång.

Beträffande källorna till legenden i officiet vet vi mycket litet. Vi vet att data om Eskils namn, arbetsfält och martyrdöd på grund av nämnda tecken först påträffats i en biografi över Knut den helige, skriven av den engelskfödde munken i början av 1100-talet i Odensq Ailnoth ¹²⁵⁾ och att dagen för Eskils martyrium i Vallentuna-kalendariet av år 1198 är införd som den 11/6 ¹²⁶⁾. Det ärtroligt, att Tryggve Lundén har rätt i sin förmodan att Brynolf Algotssons skrift i detta avseende bygger på en äldre legend, som troligtvis skrivits ner redan när man började hålla gudstjänster till helgonets ära, sedan han blivit kanoniserad av stiftets biskop ¹²⁷⁾.

VI:3 Sejd

Norsk-isländsk litteratur

Ordet sejd har i den norröna litteraturen begreppsinnehållet "förfoga över det gudomliga" d v s att genom riter dels klarlägga omständigheter dels att genom det suprahumana ingripa och reglera förhållandena på ett önskat sätt ¹²⁸⁾. Sejd omtalas allmänt i den norröna litteraturen, även i Landnámabók, där en völva ingående klargör för landnamsmannen före andra, Ingolfr Arnarson hur han skall agera. "Heiðr vólva spáði þeim qllum at byggja á því landi, er þá var ófundit vestr í haf, en Ingimundr kvezk við því skyldu gera. Vólvan sagði hann þat eigi mundu mega ok sagði þat til jartegna, at þá mundi horfinn hlutr ór pússi hans ok mundi þá finnask, er hann græfi fyrir qndvegissúlum sínum a landinu." ¹²⁹⁾. I ett annat exempel i Landnámabók sejdade en viss Thurid så att alla sund i området fylldes med sill, varmed en rådande hungersnöd avhjälpes. Häri ligger såväl en klarläggande som en styrande funktion: "Hon var því kqlluð sundafyllir, at hon seiddi til þess i hallaeri á Hálogalandi, at hvert sund var fullt af fiskum." ("sild" enligt Hauksbok) ¹³⁰⁾. Sejden utövades i princip av kvinnor, ansågs kräva kvinnlig läggning, och där den förekom hos män, ett fall av ergi. Snorre säger om den i Heimskringla. Ynglingasagan:

"En þessi fjölkyngi, er framíð er, fylgir svá mikil ergi, at eigi þótti karlmönnum skamulaust við at fara"....¹³¹⁾. Motsvarande begrepp återfinns allmänt bland germanska folk.¹³²⁾. Det fanns svart seid och vit. Den svarta avsåg att skada¹³³⁾. Ordet sejdmán förklaras i Ágrip, författad ca 1190, som synonymt med spáman. Om Harald Hårfagers son, Ragnvald sägs i Ágrip, att han....."var hann kallaðr seipmaðr, þat er spámaðr, ok var staþfastr á Hapalandi ok síddi þar" ¹³⁴⁾. Att ordet sejdmán behövde förklaras på detta sätt, visar att det var knutet till den gamla kulturen och redan 1190 hunnit bli främmande för många tilltänkta läsare.

Den vita, divinatoriska sejdens locus classicus, som Strömbäck uttrycker det¹³⁵⁾, återfinns i Erik Rödes saga. Här berättas hur en kvinnlig yrkessejdare for omkring och anlätades på gårdarna. Hon hade speciell utrustning bl a en stav och skulle när hon sejdade sitta på ett speciellt sätt och ha tillgång till en sångerska som skulle framföra en alldeles bestämd sång, Vardlokur. Utrustad på det sättet försatte hon sig i ett sinnestillstånd genom vilket hon skådade in i det fördolda och således kunde ge sina uppdragsgivare svar på diverse för dem viktiga frågor om hur saker och ting skulle komma att gestalta sig¹³⁶⁾.

Utifrån jämförelser med alla andra exempel på sejd Strömbäck funnit i den norsk-isländska litteraturen, supplerat med samiskt material, samt bl a utifrån det faktum att en mening i sagans slut förutsätter kännedom om biskop Brandr den andre, 1263 - 64, drar Strömbäck den säkerligen korrekta slutsatsen, att detta stycke i kapitel 4 skrivits ner av en i gamla seder och trolldom väl insatt 1200-talsförfattare¹³⁷⁾.

Strömbäck anknyter till samiskt material för att, som han säger "supplera" vårt vetande om sejd¹³⁸⁾. Ur fenomenologisk synpunkt anser vi att samiskt material är supplerande, speciellt som samernas område då som nu gränsade till nordbornas. Det är dock, som

Olof Pettersson i annat sammanhang påvisar i arbetet *Jabmek and Jabmeialmo* närmare till hands att koppla samiska tankegångar till andra kulturkretsar än den fornnordiska ¹³⁹). För oss gäller motsvarande. Varför koppla nordiska tankegångar till samiska? Den shamanistiska världsåskådning, som återfinns bland samerna, består, som Pettersson påpekar, av material, som kommer från helt annat håll, nämligen från den nordeuroasiatiska tundraregionen ¹⁴⁰). Den metod Strömbäck använder kan klarlägga att redan befintliga säkerställda belägg liknar det samerna hade och man kan, vilket Strömbäck också gör, diskutera om fenomen hämtats från samerna. Men man kan inte med samiskt material styrka existensen av dessa fenomen i fornnordisk kultur. Speciellt inte som vi vet att sejd och motsvarande begrepp var allmänt förekommande bland germanska språk ¹⁴¹), där de givetvis återspeglar en social verklighet av något slag, och då vi vet att förbindelserna med dessa på alla sätt märstående germanska folk var bra mycket mer omfattande än förbindelserna med samerna. Det är säkerligen i den germanska kulturen den nordiska sejden har sitt ursprung. Det är dit vi bör koppla nordiska tankegångar om sejd. Någon ny kunskap om den kan således det samiska materialet inte ge.

Runinskrifter

Vi har runstensbelägg på att det i nordisk förkristen miljö utövades något, som rubricerades sejd, och som det ansågs som mycket negativt i alla fall för män att utöva. "En sejd-karl (skall) den man vara, som bryter detta kummel": "sipi: sa:manr:is:pusi:kubl:ub:biruti.", säger den vikingatida inskriften på en runsten från Viborg, Danmark ¹⁴²).

Sejd omtalas även på den likaledes vikingatida *Sønder Vinge* stenen nr 2, likaledes från Viborg: amt. "??? reste denna sten efter sina två bröder Urþke och Kade ... sårade och utövade sejd. En kommer att tillrättavisa den man, som ödelägger detta minne" "Sarpi:avk/sip:" ¹⁴³).

Avslutning:

Sejd är i den norröna litteraturen, speciellt nämner vi Landnámabók och Ágrip, dels på många ställen omtalat, dels ständigt skildrat som allmänt förekommande fenomen. Som sejden framstår i denna litteratur kan man sammanfatta den som en benämning på sakrala bruk som praktiserades i extas och som syftade endera enbart till att utforska det fördolda eller också även till att utifrån ett sådant klarläggande styra omständigheternas utveckling i något avseende. I det senare fallet var avsikten ofta att skipa rättvisa genom att skada en som man såg det brottslig antagonist. Sejd ansågs förutsätta extas och knöts mytologiskt till främst Freja och Oden. Hos kontinentala germanska folk var kombinationen extas - anknytning till det fördolda, hinsidiga ett framträdande drag i verklighetsupfattningen, som framgår bl a av Otto Höflers arbeten ¹⁴⁴⁾. Stavelsen wōd som i Oden - motsvarigheten Wōdan utgör en ordstam som pekar på extas ¹⁴⁵⁾ och sammanhanget mytologiska uttryck med denna ordstam fungerar i pekar på att extas var ett redskap att nå insikt om det fördolda. Kanske var det ett liknande sammanhang Adam av Bremen kritiserade när han bland rikligt förekommande kategorier som praktiserade hedendom i Norge bl a nämnde sångare: "Nam et divini et augures et magi et incantatores ceterique satellites Antichristi habitant ibi " ¹⁴⁶⁾. Det var uttryckligen en till motsvarande sammanhang hörande grupp sångare Knut den stores förbud mot sång riktades mot. "Gentilitas est, si quis idola colat, id est gentilium deos, solem aut lunam, ignem uel flucturs, aquas fontium uel lapides uel alicuius generis ligna, uel picceancraft (incantationis artem) diligat aut mūdri opus quolibet modo sectetur aut in sacrificio (id est secundum ritum Suanorum) - uel mortificia quoque modo suscipiat aut in sorte - uel in fyrthe uel in similibus fantasiis (uel prestigiaturis) aliquid agat." ¹⁴⁷⁾. Vi kan slå fast såväl begreppet sejds existens (runstenar, Ágrip) som det skisserade innehållets (Ágrip, Adam av Bremen, Knut den store) och dessutom

med hög grad av sannolikhet också säga att de två hörde ihop så, som sagalitteraturen delger oss, och som kopplingen till andra germanska folk säger oss.

VI:4 Holmgång

Norsk-isländsk litteratur

Den norsk-isländska litteraturens skildringar såväl Landnámabók som övrig litteratur visar holmgångsförfarandet som en metod att inför tinget avgöra rättstvister. Vanliga dueller däremot ansågs vanhelga tingsplatsen. Landnámabóks skildring av Torsnäsingarnas tingsplats visar exempel på att vanliga vapenskiften t o m gjorde tingsplatsen oanvändbar i rättegångssammanhang. Man ansåg sig av denna anledning nödsakad att flytta hela tinget ¹⁴⁸). Det framstår som om metoden flitigt användes. Exempelen på holmgång är många. Metoden användes i varierande typer av tvister, exempelvis (Landnámabók) att avgöra fråga om äganderätt till markområde ¹⁴⁹) och i sagalitteraturen tvist mellan kavlijerer om kvinna (utmaning till holmgång vid Huna-vatustinget) ¹⁵⁰) och faders vägran att gifta bort sin dotter. ¹⁵¹). I Hallfred Vandrädaskalds diktning finns framträdande exempel på hur en förkristen krigare diktar centrerad nytto-syn såsom en hörnsten i diktarens livsåskådning också tar sig uttryck i hans rättsuppfattning. Hallfred diktar om möjligheten av holmgång vid tinget för att avgöra ett mål mellan honom själv och motparten Griss, ett mål som var förorsakat av Hallfreds aktiva intresse för Griss hustru Kolfinna.

"þá mun reyndr at ráðnu
rógherðondum verða
(minnumk) málma sennu
minn hugr (við Kolfinnu),
ef svát qrr á eyri
uppsátrs boði (at láta
vel hyggjum þat) viggjar
vísar mér at Grísi." ¹⁵²)

" Då kommer mitt mod att prövas i
strid inför krigarna. Jag minns
Kolfinnas kyssar när den raske
mannen sänder mig till holmgång
mot Griss. Jag är glad att
detta sker."

Nedskrivaren av Egil Skallagrimssons saga hävdar, att man enligt förkristen lag och sedvänja hade rätt att vid tinget utmana sin motpart i rättstvist till holmgång, och det såväl om man var käreande som svarande. "þat váru ok lög, er Egill mælti, ok forn síðvenja, at hverjum manni var rétt at skora á annan til hólmgöngu, hvárt er hann skyldi verja sakar fyrir sik eða sökja." ¹⁵³). Som det framgår av samma episod, hade holmgångsmetoden dessutom ett formellt företräde bland möjliga alternativa rättegångsmetoder, åtminstone jämfört med edgärdsmanprocessen, som i det relaterade fallet utgjorde alternativet. Situationen var den, att Egil hade en rättstvist gentemot en viss Atle den korte, rörande kvarlåtenskapen efter Egils svärfar Björn Brynjolfsson. Egil hävdade sig ha bättre rätt än Atle till egendomen. Ärendet skulle avgöras vid tinget. Atle ville som metod använda edgärdsmanaförfarandet (som vi skall tala mer om längre fram) närmare bestämt tolvmannaed. Han förberedde detta och var med sina edgärdsmän på väg till domarnämnden, när Egil framlade sitt krav - förslag att istället använda holmgångsförfarandet. I och med Egils förslag ställdes Atle inför ett alternativ: Antingen godtog han holmgångsmetoden, eller fick han finna sig i att Egils rätt blev gällande. Den metod han själv förberett var inte aktuell längre, och då var han ändå på väg till domarnämnden med edgärdsmännen när Egil lade fram sitt krav. "Vil ek bjóða þér þú er þú lög, þau, at vit gangim á hólum hér á þinginu. ok hafi sá fé þetta, er sigr faer " ¹⁵³).

"þat váru hólmgöngulög í þann tíma, at sá er skorar á mann annan til eins hvers hlutar, ok fengi sá sigr, er á skoradi, þá skyldi sá hafa sigmál þat, er hann hafði til skorat, en ef hann fengi ósigr, þá skyldi hann leysa sik þvílíku fé, sem ákveðit vaeri; en ef hann felli á hólminum, þá hafði hann fyrir-

"På den tiden var det holmgångslag säger sagan vidare, att den som utmanade någon till holmgång och segrade, därmed vunnit tvisten och det denna gällt, men om han blev besegrad, skulle han lösa sig ur tvisten genom att betala i enlighet med vad avtalet om holmgången stadgade. Men om han föll på holmgångsplatsen hade

vegit allri sinni eigu, ok skyldi sá taka arf hans, er hann felldi á hólmi." 154)	han förverkat alla sina ägodelar till den part, som fällt honom."
---	---

Även Gunnlaug Ormtungas saga ger en bild av hur djupt rotad tilltron till holmgångsförfarandet som rättsinstrument kunde vara. Här var situationen den, att Gunnlaug skulle gå holmgång mot en viss Hraun. Men Islands lagstiftande församling, lagrätten, införde förbud mot holmgångsförfarandet. De beslöt då att resa hela den långa vägen till Norge för att där genomföra sin holmgång ¹⁵⁵⁾. Även denna saga skildrar holmgången som lagfäst metod att avgöra rättstvist: "en þó váru þat lög í þann tíma, at bjóða hólmgöngu, sa er vanhluta þóttisk verða fyrir öðrum." ¹⁵⁶⁾. De ville uppenbarligen ha ett i det suprahumana förankrat domslut, inte bara en profan duell, som de kunnat utkämpa på Island. Vi har ett liknande fall i Kormaks saga. Här skildras att antagonisterna stod inför två alternativ, endera att använda holmgångsförfarandet, som var ett reglerat rättsinstrument med de för- och nackdelar detta medförde, eller åsidosätta hela rättsapparaten och göra upp i en vanlig duell, helt losskopplade från holmgångens formella krav. Den ene parten, Berse, föreslog duell, men den andre, Kormak, krävde och fick holmgång ¹⁵⁷⁾.

Det fanns, säger nedskrivaren av Kormaks saga, en holmgångslag, och han nämner flera punkter på vilka denna lag reglerade metoden. Holmgångsplatsen skulle vara klädd med skinnfäll, som mätte fem alnar mellan snibbarna. Skinnet hölls spänt med pinnar, i hörnen. Den som spände skinnfällerna skulle under sitt arbete gå framåtböjd så, att han mellan sina ben såg himlen, och han skulle hålla sig i öronen och uttala en formel, som sedan återkom vid ett offer, tjasneblotet ¹⁵⁸⁾ kallat så efter benämningen tjasnor, på de pinnar med vilka nämnda skinnfäll

spändes. Ordet tjasna har bland sina innebörder en fokusering kring phallos ¹⁵⁹⁾, vilket visar att manlighetsideal och fruktbartssyn var ideologiska grundstenar i sagans skildring av tjasneblotet. Det är uppenbart att kulthandlingen är motiverad av rätteskipningsmomentet, holmgången. Vilken funktion hade då religionen på denna punkt? Sammanhanget i sagan, hela det rituella förfarandet kring tjasnorna, spec kroppsställningen och betonandet av synfältet under anbringandet och spännandet av tjasnorna kan förklaras genom snarlikhet med sagoskildringar som ger uttryck för tron på det onda ögat ¹⁶⁰⁾. Det är troligt, att Oskar Lundberg har rätt i sitt antagande att avsikten var att se om det i det suprahumana vidtagits åtgärder till förfång för någon av de kämpande ¹⁶¹⁾. Detta jümte förhållandet att det hela hänger samman i en helhet, en fungerande juridisk institution gör att Lundberg däremot säkert inte har rätt i att fästandet med tjasnor sågs som en rent praktisk åtgärd och ingen kulthandling ¹⁶²⁾. Hela den uppdelning Lundberg räknar med tillhör dessutom långt yngre sociala sammanhang. Lundberg riktar sig här mot Magnus Olsen, som i Kormakssagans skildring ser ett tjasnublot med tillhörande ceremonier ¹⁶³⁾. Delen måste ses utifrån den funktionella helhet i vilken den utgör en del. Endast då kan man förstå innebörden av delen. Han skulle vidare enligt Kormakssaga gräva upp tre grässtrimlor runt skinnfällén, vardera en fot bred. Utanför dessa remsor skulle man slå ner fyra stänger, hasslor. Detta kallades att hassla vall. Parterna fick ha vardera tre sköldar, fler fick de inte använda. De fick inte själv hålla sköldarna, utan detta gjordes av speciella biträden. Svaranden hade första hugget. Blev kåranden sårad av detta hugg så, att blod föll på fällén, så var rättstvisten avgjord ¹⁶⁴⁾. En holmgångslag omtalas också i Gisle Surssons saga, äldre versionen ¹⁶⁵⁾ och i Viga-Glums saga ¹⁶⁶⁾. I den sistnämnda hävdas, att man enligt holmgångslagen hade rätt att med fem marker lösa sig från holmgångsplatsen om man blev sårad ¹⁶⁷⁾. Kjalnäsingasagan säger, att den som vek tillbaka från fällén skulle lösa sig från holmgångsplatsen med tre mark silver. Även

enligt denna saga hade svaranden första hugget, och den som först lät sitt blod droppa ner på den skinnbeklädda marken eller på jorden hade förlorat rättstvisten, varefter man gick emellan och skilde parterna åt ¹⁶⁸). Saganedskrivarens uppfattning om bestämmelsernas tillämpning framgår av ett exempel, en holmgång där den förlorande parten fick ett sår i handen, varefter striden är slut ¹⁶⁹).

Den som uteblev från avtalad holmgång förlorade sin rätt, och utsattes dessutom för speciell nidmärkning. Vatnsdöla saga ger exempel på detta. Den part som infunnit sig tog en stolpe. Han skar ut ett huvud i stolpens ena ände och ristade runor på stängen, runor som i en förbannelse gjorde motparten till fredlös niding, fredlös såväl gentemot andra människor som visavi gudar. Därefter dödade han ett sto, öppnade dess bog, spetsade djuret på stolpen och vände det utskurna ansiktet mot motpartens vistelseort ¹⁷⁰).

Den ovan omtalade seden att omgärda holmgångsplatsen med hasselspön (en sed som är allmänt förekommande i holmgångsskildringarna) ¹⁷¹) är anmärkningsvärd även med tanke på det angivna materialet, hassel. (Detta återkommer för övrigt i fler rättsliga sammanhang, bl a bestod enligt Egil Skallagrímssons saga avspärrningen kring domarnämnden, den heliga vébond, som skall beröras längre fram, av just hassel). ¹⁷²) Det är dessutom det för rättsordningssammanhang centrala och normgivande Gulatinget som beskrivs ¹⁷³). Men hassel kan knappast ha varit naturligt förekommande i någon utsträckning att tala om på Island under den här aktuella perioden, om växten alls hade naturlig spridning där då. Island hade då, som nu, tundraklimat, vilket är alldeles för kallt för naturlig spridning av hassel. Nordgränsen för hassel går nu till exempel för Sveriges del så långt söderut som i Dalarna och Värmland. (Klimat motsvarande Islands har Skandinavien endast i området närmast Nordkap samt i de högst belägna delarna av Skanderna). Först om vi går tillbaka till den postglaciala värmeperioden

finner vi hassel i större omfattning norr om denna gräns. Det är något anmärkningsvärt i detta användande av just hassel, speciellt som det återkommer i rituella sammanhang. Det bör ha krävts speciella åtgärder för att anskaffa hassel. Det förekommer dock exempel på annat avgränsningsmaterial för holmgångsplatsen vid tinget. Egil Skallagrimssons saga ger exempel från Norge på att man använde stenar, lagda i ring. Även i detta fallet är exemplet från Gulatinget: "; var þar markaðr hólmstaðr, lagðir steinar útanum." 174).

Vi har också exempel i sagalitteraturen på att man med riter i samband med holmgång sökte påverka utgången av denna. I Kormaks saga skulle det bli holmgång mellan antagonisterna Kormak och Torvard. Kormak hade nämligen nidsmärkt Torvard för att denne uteblivit från en holmgång, Torvard själv utmanat Kormak till. Nu skulle det i alla fall bli holmgång i ärendet, nytt avtal hade träffats. Nu förberedde sig Torvard bl a på så sätt, att han sökte upp spåkvinnan Tordis och betalade henne för att hon med riter skulle hjälpa honom mot Kormak. Tordis förberedde honom för holmgången. Kormak fick kännedom om Torvads agerande att denne inte ville slåss utan hjälp av trolldom. Han följde ett råd att även själv söka upp Tordis och få hennes hjälp. Nu förklarade Tordis, att Kormak kom för sent, nu skulle inga vapen bita på Torvard. Men om Kormak ville stanna hos henne över natten, så skulle hon ordna så att järn inte bet på honom heller. Kormak övernattade hos henne. Han vaknade av att Tordis trevade under sängtäcket vid hans huvud. Han märkte att hon steg upp och gick ut, och han sprang efter. Tordis var på väg till holmgångsplatsen och höll en gås under sin kjortel. När Kormak frågade henne varför, fick han motfrågan varför han inte kunde hålla sig lugn. Kormak gick till sängs igen. Något senare steg han åter upp, gick ut och fann att Tordis slaktat två gäss, vars blod samlats i en skål. Just när hon skulle slakta en tredje gås upprepade Kormak sin tidigare undran. Tordis blev irriterad och förklara-

de, att honom var det inte lätt att hjälpa. Hade hon fått slakta den tredje gåsen utan att någon visste det, hade hon därmed avvärjt den trolldom, som hindrade Kormak och hans älskade Steingerd från att få varandra, en rit som skulle verka mot Kormak i holmgången. Kormak trodde inte på nyttan av hennes trolldom. Hon borde inte komma med gåsblod när det gällde en man som han, som brukade dricka asarnas skaldejöd. I denna saga framträder den ovannämnda utilitaristiska nyttosynen mycket klart. Tordis hjälpte Torvard, därpå Kormak och före holmgången hann hon än en gång mot betalning blota för Torvard. Det handlar om ett effektivt sakralt redskap som Tordis har förmåga att använda här i rättsligt sammanhang. Kormak blev arg, men Tordis lugnade honom med att hon skulle se till att blotet för Torvard inte bet på honom. Det visade sig också vid holmgången, att ingendera partens svärd kunde bita. Slutligen använde Kormak svärdet som en klubba, drämde till Torvard och knäckte hans revben, varmed rättstvisten var avgjord ¹⁷⁵).

Ett annat uttryck för denna strävan att styra den rättsliga processens utgång med rituellt beteendemönster har vi i nyssnämnda holmgångsexempel ur Viga-Glums saga. Åsgaut hade drivit fram process för att erhålla rätt att gifta sig med Astrid, dotter till en viss Torstein, vilket denne vägrade gå med på. Torstein ville samla så många anhängare som möjligt att bevittna holmgången, inte för att delta i själva holmgången på det synliga planet, men Torstein trodde inte han skulle kunna vinna mot den duktige bärsärken, om han inte hade många anhängare närvarande, ur vars lycka han kunde få stöd "em ek ekki traustr til hólmgöngu, nema ek njóta yðvarrar gæfu við." ¹⁷⁶). Den juridiska handlingsförmågan är här knuten till och utgör en sida av personens - gemenskapens - släktens lycka. Den rättsliga kapaciteten är här förutsatt att vara beroende av det suprahumana, (inte som den rent teoretiskt - om än inte i praktiken - är i vår tid, avgränsad och utmätt i inbördes lika bitar för respektive slag av rättssubjekt.)

Utöver dylika försök att påverka utgången av målet, förekommer i sagorna blot i anknytning till själva holmgångsprocessen, tydligen avsedda att ge målets utgång suprahuman förankring, rättsgiltighet. Efter ovannämnda holmgång ser sig Kormak (segraren) om efter blotoxen, som han slaktar ¹⁷⁷). Segern hade han redan, det gällde att förankra den. Egil Skallagrimssons saga ger en liknande skildring. Saganedskrivaren hävdar här att man hade ett blotnöt, som segraren enligt sedvanerätt skulle slakta efter holmgången. Ibland, säger sagan, var det bara ett blotnöt, men ibland förde båda parterna fram var sitt offerdjur ¹⁷⁸). I det relaterade exemplet sprang Egil, efter segern, fram till blotnötet, som han grep med en hand om mulen och en om ena hornet. Han vräkte omkull djuret med sådan kraft, att dess halsben knäcktes, och alla fyra benen for i vädret. Sedan övertog Egil äganderätten till de jordegendomar tvisten gällt ¹⁷⁹). Det förefaller uppenbart, att Egils syfte här inte var att offra för att få hjälp i striden, utan för att förankra domslutet hos de rådande makterna. Det var inte alltid man använde oxar. I Gisle Surssons saga, yngre versionen, används på motsvarande sätt en blotkalv. Ett annat exempel som skildrar förfarandet som sedvanerätt har vi i Kormaks saga "Kormkr hjó blotnavt eptir siðvenju ok maetti" samt ytterligare ett i Heidarviga saga, där saganedskrivaren dessutom som motiv för offrandet anför just det vi ständigt återkommer till, vaktstående kring rättssäkerheten "At þessu verki unnu laetr Styrr leiða heim þjóra tvá tvaevetra ok høggr þá, því þat var trúa i þá daga, at ef svá vaeri gort, yrði eigi af eptirmálum." ¹⁸⁰).

Även den som lidit nederlag i holmgång kunde enligt Kormaks saga genom att på visst sätt utnyttja samma blotnöt som segraren påverka sitt eget tillfrisknande. Härigenom ändrades ju i och för sig inte motpartens rätt, men den suprahumana anknytningen via holmgångsblotet mildrade straffsatsen, nederlagets vedermödor, något som i det relaterade fallet snart

ledde till resning i målet och ny holmgång. Det var återigen den ovan omtalade spåkvinnan Tordis som kom med goda råd till förloraren Torvard sedan hon sökts upp av denne. Hon förklarade hur han skulle göra för att fort bli frisk. (Hans revben var knäckta). En bit bort låg en kulle, i vilken det bodde alver. Torvard skulle söka få tag i det blotnöt Kormak slaktade efter holmgången, smörja kullens utsida med blod från detta djur och laga en festmåltid till alverna av offerdjurets kött. Torvard köpte djurkroppen av Kormak och följde Tordis anvisning ¹⁸¹).

Det fanns en variant till holmgången, kerganga, d v s kargång. Denna tillgick på så sätt, att parterna slogs stående i ett kar. De hade var sitt svärd och ett tunt alnslångt rundat trästycke, kefli, att användas som sköld ¹⁸²).

Enligt Gunnlaug Ormtungas saga förbjöds holmgång i lag strax efter religionsskiftet på Island år 1000 (999) ¹⁸³). Även nedtecknaren av Ljósvetninga saga hävdar att holmgången är en förkristen rättssed. Vid tinget stämmer Tore Helgasson Gudmund till holmgång på en sedvanlig holmgångsplats "er liggir hér í Øxará, er menn hafa áðr vanir verit á hólmi at ganga, ok berjumsk þar tveir, svá sem forn lög liggja til" ¹⁸⁴).

Förfaringssättet var uppenbarligen inte avsett att lemlästa eller döda någondera parten. Syftet var att bereda tillvarons makter en väg att avgöra en rättstvist. Tilltron till det suprahumanas förmåga härvidlag framstår i sagorna som både spridd och stark. Vi har exempel på att parter, som förefaller tämligen olika försigkomna vad gäller vapenbruk, snabbhet och styrka, likväl avtalat att använda holmgång som rättegångsmetod.

I Eyrbyggja saga ansåg en jordägare, Torolf, att hans jordområde var för litet, med tanke på relationen produktionskapacitet - försörjningsskyldighet, och han krävde därför, att

den åldrade grannen Ulvar, som var barnlös, skulle välja mellan landavträdelse och holmgång, detta med anledning av Ulvars höga ålder och mindre försörjningsbörda ¹⁸⁵). Torolf var således övertygad om, att det fanns suprahuman förankring för hans rättsliga krav i den nyttocentrerade rättsordningens värderingar. Dessutom framgår av exemplet, att det handlar om en gängse rättssed, eftersom motparten godtog holmgångsmetoden ¹⁸⁶). Även det ovan relaterade exemplet ur Viga-Glums saga med Torsteinn och bärsärken visar att metodens effektivitet hängde samman med makternas rådande snarare än med de agerande parternas personliga skicklighet i att hantera vapen ¹⁸⁷). Torsteins rättsliga förmåga sågs av honom själv som en direkt funktion av släktens lycka, mobiliserad genom släktingarnas etc. personliga närvaro vid holmgången.

Man kan utläsa, att metoden, sådan den skildras i norrön litteratur, ansågs som ett rättsinstrument av högsta klass. Dessutom visar man i synsättet visavi metoden exempel på hur religionens utilitaristiska drag går igen i rättssyn och rättspraxis. Det finns i sagalitteraturen många källor, som är uttryck för uppfattningen, att holmgången var en av det suprahumana styrd metod, där rättssäkerheten var garanterad.

Runinskrift

Hade vi enbart den norröna litteraturens belägg, skulle vi inte kunnat säga något med säkerhet. Men att holmgången existerade som fenomen framgår även av säkrare källor. Att holmgång inte var en strid vilken som helst framgår av ristningen i Högbystenen. Texten är från 1000-talet. Ristaren beskriver hur fem män dog. Om tre sägs helt kort att de dog, om den fjärde att han blev dräpt, och om den femte att han dog i holmgång ¹⁸⁸). Holmgång framstod således som något så speciellt, att det ristats i sten.

Arabiska skribenter

Araben Ibn Rustah säger på 900-talet om ruserna, som han själv besökt, att om deras konung inte kunde förlika parterna i ett tvistemål, bjöd han dem att avgöra saken med sina svärd. Den som gick segrande ur striden vann därmed rättstvisten ¹⁸⁹⁾. Här har vi samma innehåll, som i sagornas holmgångsskildringar. Ibn Rustah säger, att kungen fungerade som domare, och givetvis värnade han som varje annan domare om rättssäkerheten. Om man i sin ämbetsutövning värnar om rättssäkerheten och samtidigt använder holmgångsmetoden, måste man ha den grundsynen, att det suprahumana ligger bakom utgången.

Ibn Rustahs skildring av den ruskiske kungens domarroll återfinns praktiskt taget identisk hos den på 1190-talet verkssame skribenten och handelsresanden Yāqūt. Denne var grek till födseln, men hade som barn råkat i islamsk fångenskap. Han försörjde sig uppenbarligen till stor del med att skriva av andras böcker, men skrev själv bl a en geografisk ordbok vari han även beskriver ruserna ¹⁹⁰⁾. Tydligt har Ibn Rustahs skildring stämt väl med annat Yāqūt på olika vägar fått ta del av. Hans arbete bör ses som en sammanfattning av vad han kände till, och detta överensstämmer med Ibn Rustahs.

Lagtext

Hednalagen är beteckning på ett stadgande om envig ur en förlorad västgötsk rättsuppteckning. Kunskap om hednalagen har vi genom att Olaus Petri, som på okänt sätt kommit över urkunden, skrivit av den nu förlorade skriften på en sida i en handskrift av Upplandslagen. Utifrån textens språkliga utformning fastställer Alvar Nelson, med hänvisning till Otto von Friesen och Frans Leffler, att texten förefaller ha nedtecknats under förra hälften av 1200-talet ¹⁹¹⁾. Med tanke på denna sena tidpunkt för nedtecknandet och skriftens okända förhistoria, vågar

vi inte, som K G Westman, utgå ifrån att den "utan tvivel" stammar från förkristen tid ¹⁹²). Texten säger: Om någon förolämpar en annan och ger honom okvädingsord, sägandes du är ingen riktig karl och har inte mans hjärta i bröstet, och den andre svarar, jag är lika god man som du, då skall de mötas i ett trevägskors. Om han som förolämpat kommer, men den förolämpade uteblir, då skall denne vara och heta det den andre kallade honom. Han skall inte få avlägga ed, inte heller vittnesmål. Han skall inte heller få vara målsman för man eller kvinna. Om den förolämpade infinner sig, men däremot inte den som förolämpat, då skall den som infunnit sig kalla den andre för niding tre gånger i följd, samt göra märken i jorden som tecken att han varit där för att kämpa. Motparten skall då vara den sämre, som inte kunde stå för sitt ord. Men om båda infinner sig, skall de värja sig med sina vapen. Om den faller, som blivit förolämpad, skall han gäldas med halv mansbot, om den förolämpande faller skall han ligga ogill, ty den som inte kan styra sin tunga får skylla sig själv. Hans egen tunga är hans bane ¹⁹³). Olaus Petri hävdar att texten återger en lag från förkristen tid. Den har dessutom, säger han, tillämpats lång tid även efter religionsskiftet, vilket allt han säger sig veta eftersom lagen stod i de äldsta lagböcker som fanns på hans tid ¹⁹⁴).

Här följer dels Olaus Petri återgivning av lagtexten, dels hans förklarande översättning, källhänvisning och bedömning av lagens ålder och religiösa bakgrund.

¶ Och effter thet här warder nu talat om kamper, kan ey wara onyttigt, at man til witnesbyrd och för selsynheet skull, setter her in then lagh som i kempande på then tijdh brukadhes, ord frå ordh, som i gamla lagböcker finnes, Giuer Y (madher) oqueþins ord manni, þu er ei mans maki, och ei Y i brysti, Jach er Y sum þu, þeir sculu mötas a þriggia wegha motum, Cumber þan ord hauer giuit, och þan cumber ei þer ord hauer lutit, þá mun han wara sum han hetir, Er ei eiaðganger, oc ey witnesbeer, Er huarti firi man eller kunu, Cumber och þan ord hauer lutit, och ei þan ord hauer giuit, þá opar han try niþingx opp, och merkir han a torþu, þá han Y þes werri þet talapi han ei halla þorþi, Nu mölas þeir bafir, þeir sculu vapnum, faller þan ord hauer lutit, gilder med haluum giöldum, faller þan ord hauer giuit, Glöper orða werster, tunga houudbani, ligger han i ogildom acri, Och effter ordhen i thenna laghen äro gammul, och korteligha författat, så wil man göra her een lithen förclaring uppå, och är thetta meningen at om en manar then andra til kamp medt sigh, och giffuer honom oquedens ordh säyandes. Tu är icke man för tigh, och haffuer icke mans hierta, i brystet, Och then andre suarar, Jach är så wel man för mich som tu, Och wissar så honom kampen, The skola thå mötas på en uppenbara platz ther tree wäghar kunna möthas, Kommer then som manade, oc han kommer icke som manat bleff och sade ja till kampen, Så må han wara och heta som then andra honom kalladhe, Thet är, Han är icke then man, som ther kennis godh före, at han skulle gåa eedh, eller bära withne, eller wara målsman för man eller quinno, effter thet han icke hade mans hierta, Men om han kommer påd platsen som manat är, och han kommer ecke som honom manat haffuer, Thå skal han som kommin är, ropa öffuer then honom manadhe tre reesor, och kallade honom en nidhing, thet är, en ordlös och ärolös man och skal han göra merke på jordenne, at han haffuer warit til sedis til kempa, Thå

skulle then som manade och icke kom, wara less werre, Thet är, ärolöss, som taladhe thet han icke torde halla, Men, komma the och både, Thå skola the gåa til hopa med theres vapen, och wario, bliffuer then slaghin som manat bleff, för honom gåår halff mandz boot, Bliffuer then slaghin som manadhe, han liggher på ogillom ääker, eller platz, thet är, effter honom gåår inghen manz boot, Ty then som glepper och owijstigha talar han är sigh sielfuo wärs, och glöper är ordha werst, Hans eghin tungha är hans huffuudbane, Therna laghen som aff hedendoomen är kommin, haffuer en tijdh lång wordet brukat sedhan Christendoomen kom hijt i landet, Ty ståår hon och i the äldzsta laghböcker som finnas,¹⁹⁵⁾

Här framträder en ideologisk fokusering i rättssynen, som säkerligen är förkristen. Hela den kapacitet en part kan ha som rättssubjekt framställs som en funktion av partens manlighet. Här har vi samma typ av sexualfixerade, av manlighetsnormen styrda rättssyn, som är genomgående i den norröna litteraturen, vilket vi skall tala mer om nedan i kapitlet om nid och svart sejd. Stoff med denna typ av fokusering har konsekvent redigerats bort av medeltida kristna skribenter, vilket stärker tilltron till dess förkristna härkomst.¹⁹⁶⁾ Stadgan reglerar tämligen ingående hela förfaringssättet och olika tänkbara situationer i sammanhanget. Högsta straffsats-

en, att av allmänna rättsmedvetandet dömas till niding, var ofta så allvarligt och högt straff att det återspeglar en central plats i rättsordningen för holmgång som rättskipningsmetod. Metoden användes således vid ytterst allvarliga förseelser enligt dåtida rättsmedvetande, säkerligen eftersom den ansågs tillförlitlig. Texten återger i stort samma sak som övriga källors holmgångsskildringar, och det är troligt, att Olaus Petris hade rätt i att textens innehåll går tillbaka på förkristna sedvänjor. Det bör påpekas att allmänna rättsmedvetandet under förkristen tid styrde rättsvärden på ett betydligt mer direkt sätt än i våra dagars institutions-samhälle. Även holmgångsförfarandet kan slås fast utifrån indicier från Landnámabók och runinskrift. Härtill kommer en mängd sannolika men inte fullt lika tillförlitliga indicier i följande sannolikhetsordning; Mednialagen, förbudet i Gunnlaug Ormtungas saga, Egil Skallagrimssons saga, Ibn Rustah och en mängd övriga sagaomnämnan.

VI:5 Ordal

VI:5:1 Inledning

Användande av ordal, gudsdom, är allmänt förekommande i nordiska såväl som andra germanska lagtexter från tidig kristen tid ¹⁹⁷). Flera av de från tidig kristen germansk lagstiftning kända ordalierna har såväl före som långt senare funnits såväl i Indien som på andra ställen ¹⁹⁸). I grekisk och romersk tradition finns det endast mycket svaga spår av gudsdom ¹⁹⁹). Frågan är, om de fenomen som således återspeglats i tidiga kristna germanska lagtexter, såväl nordiska som kontinentala, är följder av den kristna kyrkans förmedling av orientaliskt stoff, eller om fenomenen har äldre inhemskt ursprung. Viktigt för slutsatsen är huruvida man kan anta att de fornnordiska suprahumana makterna, som det det handlar om i föreliggande arbete verkade för rättsordningens upprätthållande eller ej.

Vi hävdar, som visats i kapitel V, att de gjorde detta i högsta grad, och att det är en onödigt komplicerad förklaringsmodell att blanda in orientaliskt stoff i sammanhanget. Har sådant kommit har det säkert anknutit till befintliga föreställningar om tillvaron i stort, annars skulle de aldrig slått rot i den omfattning som återspeglas av tidiga kristna germanska lagar. Kyrkans inställning till ordalier är inte heller entydigt positiv. Den varierade, var motsägelsefull och trevande fram till dess ordalierna förbjöds på 4:e laterankonciliet 1215²⁰⁰⁾.

VI:5:2 Järnbörd

Widukind, munk i klostret Nya Corvei, skrev i en krönika om hur en kristen präst, Poppo, genom järnbörd övertygade den danske kungen Harald Blåtand med sällskap om kristendomens överlägsenhet över äldre inhemska tankegångar. De avgudar danskarna dyrkade var bara demoner, inga gudar, hävdade Poppo. Kung Harald frågade, om Poppo var villig att bevisa sin tros riktighet och fick jakande svar. Kungen lät då sätta Poppo under bevakning till följande dag. På morgonen lät kunden glödga ett stort, tungt stycke järn, och uppmanade Poppo att bära järnet som bevis för sin tros styrka. Poppo grep järnstycket och bar det så lång stund kungen bestämde. Därefter visade han upp sin hand, som var oskadad, varigenom han övertygade alla om den inneboende sanningen i den kristna tron. Kungen omvände sig och befälde att de gamla gudarna skulle förkastas och Kristus dyrkas som den ende guden. "Mano facto ingentis ponderis ferrum igne succendi ivbet clericumque ob fidem catholicam candens ferrum portare iussit. Confessor Christi indubitanter ferrum rapit tamdiuque deportat, quo ipse rex decernit. Manum incolumen cunctis ostendit, fidens catholicam omnibus probabilem reddit. Ad haec rex conversus Christum deum solum colendum decrevit, idola respuenda subiectis gentibus imperat. Dei sacerdotibus et ministris honorem debitum deinde prestitit." ²⁰¹⁾.

Legenden visar den plats som divinationen intog i tidens tankemönster, speciellt i kretsar som sysslade med nordisk mission. Legendens budskap skulle varit meningslöst, om inte danskarna allmänt haft en verklighetsuppfattning där tanken på gudsdom ingick. Vi kan konstatera, att det rykte som spreds om Poppes järnbörd hade ett praktiskt politiskt syfte, som redskap i kungamaktens och kyrkans gemensamma intressen. Kungamakt och mission gick hand i hand gent emot lokala maktcentras självständighet, som sagts i bakgrundsskildringen. Ryktets skapande återspeglar dess användbarhet ur maktpolitisk synpunkt, och även den breda förankringen av bakomliggande världsbild.

Själva järnbördsskildringen kan vi i detta sammanhang lämna därhän. Det väsentliga är att det skapades ett budskap om Poppes järnbörd, och att detta blev använt i maktkampen i Danmark. (Det vore för övrigt egendomligt om inte ett så skickligt arrangerat tillfälle slutade på ett för kungamakt och kyrka rätt sätt. Det går oss veterligen inte heller att kontrollera, vilka personer, som vid tillfället utgjorde kungens omgivning, men en rimlig tanke är, att denna bestod av folk, som sympatiserade med kungens och Poppes intressen).

Eftersom Widukinds skildring ytterst utgör grunden för andra kända återgivningar, blir frågan, vilken tilltro vi kan tillmätta hans krönika vad gäller ryktets innehåll och existens. Krönikan var färdig efter kejsar Otto I:s död, vilken händelse omtalas i krönikan ²⁰²). Kejsaren dog 973. Vi känner inte till Widukinds födelseår eller dödsår. Hans skildring är tydligen kronologiskt uppbyggd, och Poppes järnbörd omtalas i samband med händelser vid mitten av 960-talet ²⁰³). Krönikan slutar med kejsarens begravning 973, men det finns inget, som säger, att Widukind skrev krönikan just då. Något av en tidsbestämning ligger däri, att Widukind tillägnar och sänder den färdiga skriften till Otto I:s dotter Mathilda, abbedissa i Quedlinburg ²⁰⁴). Mathilda blev abbedissa i Quedlinburg 966 och dog 999 ²⁰⁵).

Krönikan har alltså färdigställts någon gång mellan år 973, den sista händelsen som omtalas i texten, och 999, abbedissan Mathildas dödsår. Tidsavståndet mellan mitten av 960-talet och krönikans nedskrivning är inte stort. Det kan vara mellan 8 år och 34 år. Möjligtvis kan företalets ord, där Widukind kallar abbedissan jungfrulig blomma få oss att minska marginalen något. Hon är född 955²⁰⁶) d v s 11 år vid sitt tillträde som abbedissa och 44 år vid sin död.

Berättelsen om Poppo's järnbörd fick stora politiska konsekvenser. Den skildras som det avgörande momentet i en omfattande omfördelning av makt, och därför måste den ha betraktats som ett viktigt politiskt instrument. Handelsutvecklingen kring Harald Blåtands omvändelse måste ha stått i focus. Många, även i kyrkliga kretsar, som varit involverade på ett eller annat sätt i skildringen, levde fortfarande när Widukind kom med sin kronika. Hans skildring bygger på förutsättningen, att tilltron även den nordiska till ordal var en levande realitet för lösekretsen bl a för abbedissan Mathilda, som han ville hedra med skriften. Det förefaller inte röjligt betvivla, att det skapats ett rykte om Poppo's järnbörd, ett rykte som blev ett redskap i den politiska utvecklingen i Danmark. Förutsättningen härför var, att det fanns något att anknyta till i folks verklighetsuppfattning, i detta fall tanken på gudsdom.

Enligt vad Adam von Bremen säger sig fått höra av kung Sven Estridsson, hade kejsarliga sändebud sökt upp kung Erik Segersäll av Sverige (d. ca 999), enligt Adam kung av både Sverige och Danmark, för att förmå den kristendomsfientlige kung Erik till bättre behandling av de kristna. "Barbarerna" fordrade "sum more", enligt gängse sed ett "signum", ett tecken från det suprahumana på att sändebudens begäran var i överensstämmelse med gudarnas vilja²⁰⁷). Även denna gång var det en herre vid namn Poppo som genomgick järnbörd (I Adams arbete berättar han på annat ställe i ett tillägg även om tidigare nämnde Poppo,

vilket bekräftar att det skapades ett rykte som användes i maktkampen i Danmark. "Anno Domino DCCCCLXVI Dani ad fidem sunt per Popponem quendam conversi, qui ferrum candens et ignitum in modum cyrotecae formatum coram populo sine lesione portavit, quod videns rex Haraldus abiecta ydolatria cum toto populo ad colendum verum Deum se convertit Poppo autem in episcopum est promotus." Detta tillägg har visserligen med all säkerhet inte gjorts av Adam utan kort efter hans tid av någon knuten till Bremens domkyrka, vilket dock inte påverkar tilläggets användbarhet för vårt syfte ²⁰⁸). Denne (andre) Poppo skall, säger Adam ha burit glödande järn med handen och förblivit oskadd. För att bekämpa det eventuella tvivel som kunde finnas kvar bland åskådarna tänkte han dessutom eld i sina kläder, som brann upp utan att han själv skadades ²⁰⁹). Genom dessa tecken övertygade han flera tusen att gå över till kristendomen och ännu på Adams tid prisade man över hela Danmark denne Poppo's ordal. "Cuicus novitate miraculi et tunc multa milia crediderunt per eum, et usque hodie per populos et ecclesias Danorum celebre nomen Popponis effertur." ²¹⁰).

Vilket källvärde har denna uppgift? En rad frågor uppstår: Hur riktig är Sven Estridssons uppgift, och hur citerar Adam berättelsen? Sven Estridssons födelseår kan ej fastställas, men han dog 1074. Han har alltså knappast själv upplevt händelsen, eftersom Erik Segersäll dog ca 999. Vi vet inte heller kungens sagesmän. Skildringen som sådan kan därför inte styrkas eller vederläggas. Det betydelsefulla i Adams berättelse ligger i kungens ord, att förfarandet stod i överensstämmelse med befolkningens sed. På den punkten var kungens kunskap odiskutabel. Vad beträffar berättelsen i övrigt, de glödande järnen, de brinnande kläderna, så rör det sig sannolikt om legendariska element, hämtade från den kristna legendlitteraturen. Det är dock betydelselöst om händelsen har verklighetsbakgrund eller ej. Vad som är av betydelse för denna undersökning, är det faktum, att den talar för förekomsten av denna form av divination som hörande till "gängse bruk".

Järnbörd omtalas i svenska landskapslagar som en förr använd, sedermera avskaffad rättegångsmetod. Järnbörden var uppenbarligen uttryck för en rättssyn av ideologiskt helt annan art än vad som var tongivande vid nedtecknandet av dessa lagar, det vill säga av helt annan art än vad kyrkoorganisation och kungamakt ville prioritera.

I Hälsingelagen konstaterar lagstiftaren, att det klagats över att rättsväsendet åter använt järnbörd, trots att denna metod avskaffats en gång. Med anledning av dessa klagomål klargör nu lagstiftaren, att järnbörd aldrig mer skall användas. Klagomålen berodde uttryckligen på ett enstaka tillfälle, sett som olycksfall i rättsarbetet, men lagstiftaren tar tillfället i akt att klargöra, att för de typer av mål där järnbörd en gång i tiden varit stadfäst metod, skulle man i fortsättningen ha tolvmannanämnd i stället. "ath iarnbyrþ war ater wptakin i haelsingiae laudi. siþaen hun war af lagþ i konung magnusae daghae" "ath iarnbyrþ skuldae aldri optaera waera. ok tox paer forae þe samu raetter sum förrae war um þe maal iarnbyrþae maal waru ok skal bötis for hwart maal." ²¹¹). De typer av mål som nämns som tidigare järnbörds mål är: misstanke om stöld, där bevis saknas, samt i faderskapsmål av två slag, nämligen dels fall där kvinnan vill styrka att en viss man är fader till hennes barn, dels fall där ett barn efter en mans död vill styrka, att denne man var dess fader ²¹²). Även Östgötalagen nämner järnbörd som en förr använd sedermera avskaffad metod, men här är det andra typer av mål som var aktuella i järnbördssammanhang, nämligen i mål där en man mördat sin hustru eller hustrun sin man. Även här påpekas, attriksledningen förbjudit metoden. ":þa uar þaet sua forst i laghum at þön skuldu uaeria sik maep iarne ok guþs domi. ok siþan birghir iarl han gaf af iarnbyrþina:" ²¹³). Att Östgötalagen och Hälsingelagen har olika uppfattningar om vilken maktshavare det var, som förbjöd järnbörden har ingen betydelse ur vår synpunkt. I de äldsta norska lagtexterna är metoden allmänt förekommande, såväl i äldre Gulatingslagen, äldre Frostatingslagen m fl ²¹⁴) och likaså i den

isländska Grágás²¹⁵⁾. Det framstår som tämligen säkert att omnämnandena av järnbörd i de svenska lagtexterna, liksom det statuerade användandet av metoden enligt norska och isländska lagar, ytterst är konsekvenser av att själva gudsdomstanken fanns i förkristen rättsuppfattning. Om sedan själva järnbörden som sådan kommit med missionen eller inte är en annan och mindre väsentlig fråga. Det är belysande att initiativet till ändring av den gamla rättspraxisen dels innebar en ideologiskt helt avvikande rättslig grundsyn, dels kom från den med den kristna kyrkan samverkande centralmakten.

VI:5:3 Kittelprov

Kittelprovet är känt från kristna medeltida källor. I ett brev från påven Alexander III (ca 1172) till biskoparna i Sverige omtalas kittelprovet tillsammans med järnbörd och tvekamp som bevismedel som missbrukas av kyrkan²¹⁶⁾. Påven förbjuder användandet av dem. "Feruentis vero aquae, vel candentis ferri iudicium, siue duellum quod monomachia dicitur, Catholica Ecclesia contra quemlibet etiam, ne dum contra Episcopum non admittit." ²¹⁷⁾. Provet föreskrivs i flera norska lagar och i den isländska Grágás²¹⁸⁾. Sådant provet framstår i dessa kristna källor var det avsett för kvinnor och bestod i att med bar hand plocka upp ett föremål från botten av en kittel kokande vatten och sedan visa upp handen oskadad.

Från fornnordisk litteratur har vi bara ett exempel, Gudruns-kvädet i äldre eddan, Codex Regius. Episoden i dikten utspelas vid hunnerkungen Attilas hov. En tjänarinna vid hovet hade sett diktens huvudperson, Attilas hustru Gudrun i intimt sammanhang med en viss Tjodrek. Attila fick rapport om händelsen, och han blev inte glad. Men Gudrun försvarade sig. Hon försökte med eder: "Jag skall avlägga alla eder inför Dig vid den vita heliga stenen, att jag och þiodmars son handlat helt klanderfritt";

"þér mun ec allz þess eida vinna
at inom hvíta helga steini,
at ec við þjóðmars son þatki áttac,
er vorð né verr vinna knátti." 219).

Men Attila lät sig inte nöja med denna metod: "Sänd efter Saxe, den sydländske fursten! Han kan helga det kokande vattnet. Sjuhundra män gick in i salen, då furstens maka grep ner i kitteln".

"Sentu at Saxa, sunnmanna gram!
hann kann helga hver vellanda.'
Siau hundruð manna í sal gengo,
áðr qvaen konungs í ketil taeki." 220).

"Hon sträckte till botten sin glänsande arm och tog upp den nedlagda ädelstenen". "Se min oskuld är på heligt vis klarlagd, se hur vattnet kokar!"

"Brá hon til botz biqrtom löfa,
oc hon up um tóe iarenasteina:
'Sé nú seggir -syncn em ec ordin,
heilagliga-, hvé síð hverr velli.' " 221).

Nu hade således svaranden rentvått sig, och nu blev det kändens, d v s angiverskans tur: "Atles hugr log i bröstet, när han såg att Gudruns händer into skadats. Atle: "Nu skall Herkja genomgå provet, hon så grovt anklagat Gudrun."

"Hló þá Atla hugr í briósti,
er hann heilar sá hendr Guðrúnar:
'Nú scal Herkia til hvers ganga,
sú er Guðrúno grandí vaenti.' " 222).

Brottslingen, som diktaren ser det, klarar inte provet. Hon får därför dödsstraff, dränks ²²³⁾, ett straff som visar att brottet ansågs bland de grövsta tänkbara. Att kittelprovet användes i ett sådant mål visar hur förträfflig man ansåg metoden vara ur rättssäkerhetssynpunkt enligt diktaren.

Hur pass säkert är det då, att dikten återspeglar en förkristen sedvänja? Man kan inte fastslå annat, än att dikten finns i Codex Regius, och som sagts i källavsnittet gör detta att man inte kan säga något med fullständig säkerhet på denna punkt. Texten återspeglar dock ett allmänt mönster vad gäller ordal. Samma gör påvens kritik, som närmast visar att dessa ordalmetoders tillämpning inte berodde på vaticanen utan på att kyrkan tillämpade de rättsliga metoder, som hade sin rot i den lokala rättsuppfattningen.

VI:5:4 Eldprov

På tre ställen i den norsk-isländska sagalitteraturen berättas om missionsbiskopen på Island, Fridrek, och de ordal han utförde ²²⁴). Bakgrunden i skildringarna var att folket plågades av bärsärkar. Fridrek förklarade, att om folk antog den kristna tron och lät döpa sig, så skulle bärsärkarna dö. En av huvudpersonerna i Vatnsdöla saga, goden Torkel Kravla betonade för Fridrek, att missionsarbetet skulle gå betydligt lättare, om Fridrek visade folket några järkecken ²²⁵). Detta var alltså ett mönster i det förkristna tänkesättet enligt sagorna ²²⁶). Nu förhöll det sig så, att bärsärkarna visade sin styrka bl a genom att passera över brinnande eld. Biskopen vigde elden, och nu blev bärsärkarna svårt brännskadade, medan han själv däremot genomgick provet oskadd ²²⁷). Enligt Torvald Vittfarnes saga fick biskopen beskedet, att det fanns ett hos folket vanligt prov, som hos dem utgjorde gudsdom. Det var att barfota gå på brinnande eld och kasta sig på vapen utan att ta skada. Situationen var den, att två bärsärkar inför en större blandad skara, bestående av såväl kristna som icke-kristna, anmodade biskopen att utföra detta prov och därmed visa vilken tro som var effektivast: "en þvífat þeir stóðu með öllu afli einna mest í móti réttri trú ok kostgaefðu at eyða kristiligu siðlaeti, þá buðu þeir biskopi, ef hann hefði þoran til eða nokkut traust á guði sínum,

at hann skyldi reyna við þá íþróttir, þær sem þeir váru vanir at fremja at vada loganda eld með berum fótum eða láta fallaz á vápn, svá at þá skaðaði ekki." 228).

Eldprov relateras, som ovan sagts även av Adam av Bremen, som genom kung Sven Estridsson säger sig ha tagit del av ett i Danmark välkänt sådant, utfört av kejserligt sändebud under Erik Segersälls tid (d. 999) 229).

VI:5:5 Slutkommentar

Det förefaller inte möjligt betvivla, att det i förkristen nordisk miljö fanns en verklighetsuppfattning i vilken tanken på gudsdom var en realitet. Med tanke på detta är det en onödigt komplicerad förklaringsmodell, att hänföra den tidiga nordiska kristna periodens belägg på gudsdomstillämpning enbart till orientaliskt stoff, förmedlat av den kristna kyrkan. Kyrkan var ambivalent vad gudsdomsinstitutet beträffar och blev under den här aktuella perioden alltmer negativ tills förbuden kom. Orsaken till att detta institut likväl blomstrade i tidig nordisk kristendom är med all säkerhet, att det inte utgjorde någon nyhet, utan sedan gammalt hade en plats i världsbild och syn på rättsordning. Kyrkan använde i detta sammanhang de rättsmetoder som hade lokal förankring i rättsmedvetandet. Därmed har vi avvikit från ovan redovisade resonemang och slutsatser, såväl från Magnus Mår Lárussons som från Konrad Maurers och motsvarande.

KAPITAL VII: SAKHALA BRUK VID TINGSFÖRHANDLINGAR

VII:1 Begreppet ting

Begreppet ting, fornländskans þing, med motsvarigheter inom såväl de nordiska som de kontinentalgermanska språken, ex gotiskans þeis, tid, har som betydelseinnehåll: det man bestämmer tid att samlas för att utföra, möte för kollektiva syften 1). Vi har i detta begrepp uttryck för en helhetssyn vad kollektiva uppgifter beträffar. Det finns alltså inget hit-hörande begrepp, som ger uttryck för en annan verklighetsuppfattning än den i þing, och þing är väl belagt såväl vad gäller dess ställning som ett av de mest centrala begreppen i rättssammanhang som såsom ett begrepp med spridning över hela det nordiska området. Det är belagt såväl i norsk-isländsk litteratur, som i runinskrifter och i missionslitteratur 2). Den helhetssyn þing ger uttryck åt motsvarar också väl den bild vi har av det dåtida nordiska samhällets organisationsgrad, omfattningen av de kollektiva organens uppbyggnad.

Samma helhetssyn återspeglas i att man såg tinget som en helgedom. I Egil Skallagrimssons nidvisor mot Erik Blodyx av Norge brännmärks monarken för att ha kränkt helgedomen, "vé". Kränkandet bestod i att Erik med militärmakt avbrutit den vid Gulatinget pågående rättegången mellan Egil och hans motpart, Eriks vän Önund.

"svá skyldi goð gjalda,
gram reki bónd af höndum,
reid sé rogn ok Óðinn
rogn mins féar flœnum;
Folkmýgi lát flœja,
Freyr ok Njörðr, af jörðum,
leiðisk lofða stríði,
landýss, þann v é grandar." 3)

" Må gudarna fördriva kungen
På så sätt må de straffa honom
för stölden av min egendom.
Må makterna och Oden vredgas
över honom; Land-ase, låt
folkets förtryckare fly från
sina jordegendomar;
Må Frej och Njord hata den
männens fiende som kränker
helgedomen."

Dikten har av Finnur Jónsson daterats till 934 ⁴⁾. Snorre Sturlason låter tingets sakrala anknytning få ett mytologiskt uttryck även i Skáldskaparmál:

"En er þeir Loki báru fram
gripina, þá settuz aesirnir
á dómstóla ok skyldi þat at
kvaedi standaz sem segði
Óðinn, þórr, Freyr." ⁵⁾

"Och när Löke (och Brokk) bar
fram föremålen (som dvärgarna
hade tillverkat) då satte sig
asarna till doms, och den dom
som Oden, Tor och Frej fällde
skulle gälla. "

VII:2 Religionens roll återspeglad i tingens lokalisering

Norsk - isländsk litteratur

Det finns som sagt ovan i kapitel V i dessa källor gott om exempel på att samhällets högsta ledning, såväl på riksplanet, som på det lokala bygde- och släktplanet, ombesörjdes i nära anslutning till högar, spec gravhögar och att dessa sågs som helgedomar. Detta samband har i denna litteratur till och med fått sitt uttryck i en allmänt återkommande formulering, sitja a haugi, d v s sitta på hög, för den som helhet betraktade samhällseliga ledarrollen. A Olrik har bl a utifrån denna litteratur betonat sedvanans spridning bland norska småriken ⁶⁾ och seden har därefter ytterligare kartlagts av H Uecker, som i avhandlingen: Die altnordischen Bestattungssitten in der literarischen Überlieferung ställt samman och presenterat 22 exempel, varav 9 från fornaldarsagor, 7 från den historiska litteraturen, 4 från äldre eddan och två från de isländska sagorna ⁷⁾.

Ett exempel på detta att samhällsledningen som funktion ansågs höra hemma i ett sammanhang, vars livsåskådningsmässiga centrum var den avlidne företrädarens gravhög, finns i Harald Hårfagers saga. Situationen i sagans skildring är den, att den norske småkungen Rollaug starkt upplevde hotet från den framgångsrike Harald Hårfager. Det gällde, som Rollaug såg det, att i tid

reagera på lämpligt sätt. Harald nalkades med trupper. Rollaug lät på en kungahög uppföra ett högsäte och satte sig på detta. Därpå lät han lägga en kudde på det trappsteg, som var avsett för jarlar. Han kastade sig sedan från högsätet ned på kudden och gav sig själv jarlsnamnet ⁸⁾. Nu hade han genom en till gravhögen knuten rituell rätts-handling avgjort ett för hans land synnerligen viktigt ärende, och akten utgjorde en offentlig handling, utspelades vid ett ting. Han hade förvandlat sig från kung till jarl och behövde inte vara rädd att uppfattas som konkurrent av Harald Hårfager.

Gravhögens centrala roll för samhällsledningen framgår också av att man hade ett system med "filialer" till gravhögen, så kallade Halvdanshögar. I Halvdan Svartes saga skildrar Snorre Sturlason sammanhanget kring detta fenomen, som också återkommer på fler ställen i litteraturen ⁹⁾. Den norske småkungen Halvdan Svarte (möjl. fader till Harald Hårfager) avled, varpå hans döda kropp skulle begravas. Men nu var Halvdan känd för att som regent frambringa goda skördar, varför det fanns många, som ville ha hans gravhög i sin egen hemtrakt och tillgodogöra sig de positiva effekter detta medförde. Kroppen delades därför i fyra delar, som begrovs var och en på sitt håll i riket, så att den avlidne monarkens förmåga skulle få optimal spridning över landet. Högarna kom att kallas Halvdanshögar, säger Snorre. "Svá mikit gerðu menn sér um hann, at þá er þat spurðisk, at hann var dauðr, ok lík hans var flutt á Hringarfíki ok var þar til graptar aetlat, þá fóru ríkismenn af Raumarfíki ok af Vestfold ok Heiðmörk ok beiddusk allir at hafa líkit með sér ok heygja í sínu fylki, ok þótti þat vera árvænt, þeim er naði. En þeir saettusk svá, at líkinu var skipt í fjóra staði, ok var höfuðit lagit í haug at Steini á Hringarfíki, en hverir fluttu heim sinn hluta ok heygðu ok eru þat allt kallaðir Hálfðanarhaugar " ⁹⁾. Samma händelse återges även på två andra håll i litteraturen ¹⁰⁾.

Givetvis handlar det här om ledarrollen i stort, även om det är egenskapen att främja skördens storlek som betonas. Man tänkte sig alltså här liksom i tidigare exempel kring begreppet sitia á haugi troligen att den avlidne ledarens kapacitet kunde komma samhällsledningen till godo även fortsättningsvis. Besluten blev förankrade i denna Hinsidiga kraft, och därmed erhöll beslutsfattarna det vi kallar rättsgiltighet. Med ett sakralt agerande hade man här utnyttjat det Hinsidiga, de rådande makterna, i samhällslivets tjänst.

Samma helhetssyn präglar Snorres skildring av svearnas politiskt - religiösa centrum, Uppsala. Den centrala uppgift hela landet ansträngde sig för med regelbundna intervaller, var att blota till fred och seger, och som en del i denna övergripande målsättning kom också alla svears ting att hållas samtidigt. Så var det under den förkristna perioden, påpekar Snorre, men sedan kristendomen införts kvarstod bara tinget (utöver marknaden)¹¹). Den gamla ideologiska helhetssynen hade brutits.

Arkeologiska minnesmärken

Samma tankemönster är det förmodligen, som tagit sig uttryck i formatet hos de bevarade gravhögarna från vikingatiden. De stora uppoffringar som måste ha krävts av den tidens svaga samhällsorganisation för att åstadkomma dessa konstruktioner åt avlidna ledare, visar gravarnas stora betydelse för själva samhällsmaskineriet, en betydelse för förankrandet hos de rådande (Hinsidiga) makterna av fattade beslut, d v s ur rätts-säkerhetssynpunkt.

I linje med sagalitteraturens Halvdanshögar finns det flera exempel på stora och präktiga gravhögar, helt iordningställda, men utan spår av lik. De är inte heller plundrade eller motsvarande. Således har vi Raknehaugen, 35 km nordost om Oslo. Måtten är imponerande. Diametern är 35 m och höjden 15 m. Vid

utgrävningen fanns att ingen var eller varit begravd i högen. Man fann inget annat än tre kraftiga stocklager. 60 000 m³ jord har folk en gång samlat till denna hög ¹²⁾, vilket bör ha motiverats av en central funktion för gemenskapen. I Jelling har den danske monarken Harald Blåtand dels låtit uppföra två runstenar, varav den största redogör för hans bedrifter, dels låtit uppföra två stora högar, av vilka den södra aldrig rymt någon grav ¹³⁾. Uppsala högar utgör det kanske främsta svenska exemplet på kombinationen beslutsfattande instans- stora gravhögar. Dessa tre exempel är belvisande för förfarandet i maktpyramidens högsta skikt, och vi vet, att i varje hierarkisk maktpyramid söker lägre nivåer efterlikna de högre, helst förfaringssättet i samhällets högsta maktcentrum. Emil Birkeli har gjort en kartläggning avseende vikingatida gravhögar i södra Norge, och funnit det vara en utbredd sed att ha släkthögar i anslutning till de lokala gårdarna ¹⁴⁾, gravhögar som säkerligen motsvarar sagalitteraturens och haft en motsvarande funktion i släktens liv och i det lokala beslutsfattandet.

Det är svårt att lokalisera de fornnordiska tingsplatserna. Problemet består oftast i att man som källa har diplomatarier, som börjar först några sekler efter religionsskiftet. Men tingens lokalisering styrdes säkerligen av faktorer som inte ändrades alls eller endast obetydligt, faktorer av geografisk art, som centralt läge i samhället och lämplighet ur kommunikationsaspekt. Säkerligen har tingen i överväldigande utsträckning haft samma placering under vikingatiden som när diplomatarier skrevs. Det finns exempelvis åtskilliga namn på "Tingshög" och motsvarande över hela Norden, ¹⁵⁾ och ingen har ännu sökt tolka alla dessa som lärda spekulationer av sentida forskare. För vissa norska områden har A Bugge utifrån just diplomatarier kartlagt att tingsplatser i åtskilliga fall kan beläggas med att ha legat på eller intill kultplatser ¹⁶⁾. Det är troligt, att J Sandnes har rätt, när han utifrån dåtida natur- och kulturgeografiska förhållanden antar, att Frosta-

tinget varit placerat mitt i den Tröndska gemenskapen om åtta fylken, närmare bestämt vid den stora Tinghaugen, som är en gravhög ¹⁷⁾. Andra exempel på gravhögar som befann sig mitt i det samhälleliga livets centrum är Alvishaugr i Sköynafylke och Sørshaugr i Øynafylke ¹⁸⁾. Vidare har vi Tynwald på Isle of Man, som säkerligen varit centralt ting även under vikingatiden ¹⁹⁾. Redan den norröna litteraturens nedtecknare talar om ett arkeologiskt minnesmärke som skulle visa att kultplats förlagts på tingsplats, i såväl Eyrbyggja-sagan som i Landnámabók. Det är Västfjordingarnas tingsplats i þingvellir som skildras, och texterna säger att där fanns en stor helgedom, Tors sten, vid vilken man offrade därtill dömda. "var þar þá helgistadr mikill, ok þar stendr enn þórs steinn, er þeir brutu þá menn um, er þeir blótuðu, ok þar hjá er sá dómhringr, er menn skyldu til blóts doema." (Landnámabóks text här, Eyrbyggja sagas i noten) ²⁰⁾. Det går knappast att betvivla, att kulthandlingar och rättskipning utförts i anknytning till varandra och just i denna lokalisering ligger något väsentligt ur vår synpunkt, eftersom hela livs-åskådningens kärna då som nu fick sina starkaste uttryck i kulthandlingar. Lokaliseringen anger här rättssynens sakrala förankring och kulthandlingarnas centrala roll i denna, att ge rättssäkerhet.

Liksom gravhögarna användes förmodligen bautastenar i förankrandet av det kollektiva beslutandet, tinget, hos de suprahumana makterna, i syfte att uppnå rättssäkerhet. Bautastenar är höga, smala stenar, som folk rest ofta i anslutning till vad som troligen var åkermark. Sådana arbeten gjordes kollektivt och i gemenskapens tjänst, släktens, bygdens, och med tanke dessutom på det imponerande formatet är det troligt att bautastenarna utgjorde centra i det lokala samhällslivet. Tingen har rimligen hållits i anslutning till dem. De makter man genom bautastenarna gjorde delaktiga av besluten hade säkerligen en framträdande karaktär av fruktbarmakter. Vi har flera exempel på bautastenar, vars namn visar, att de kallats råd ²¹⁾.

Råd är den svenska motsvarigheten till fornvästnordiskans rād, andeväsen, och verbet rāda, härska, råda ²²). Som framgår av vad Pokorny och Envall med flera exempel påpekar, anknyter detta rådande, härskande, till fruktbarhetsaspekten ²³). Essensen i rådandet härskandet var alltså även ett reglerande av fruktbarheten. Detta konstaterande har betydelse även på så sätt, att man annars lätt som Vogt ovan kan komma att avfärda resonemang-
et kring rättsgudar etc med att det handlar om fruktbarhetsgudar. Men här föreligger från den tidens utgångspunkter ingen motsättning, vilket bl a visas av språket och av bautastenarnas framträdande uppenbarligen dominerande roll, som återspeglas av den relativt stora del de måste ha inanspråktagit av det totalt sett begränsade resursutrymme det dåtida samhällsmaskineriet kunde besitta. Vogts synpunkt har sin rot i senare västerländskt synsätt.

Rād betydde även fallos. Det är därför även fullt möjligt, att Magnus Olsen, J de Vries och P Envall har rätt, när de ser bautastenarna som fallossymboler med anknytning till suprahumana fruktbarhetsmakter ²⁴). Det förefaller också av andra skäl övertygande, när Envall tillbakavisar äldre översättningar av bauta och ger uttrycket innebörd från fruktbarhetskulten. Substantivet bautudr, oxe, häst, syftar på dessa som avelsdjur, och fornvästnordiskans beytill betyder hingstfallos ²⁵).

Vi kan också anknyta det här centrala begreppet rād till sagalitteraturens ovan beskrivna framställning av gravhögens funktion i samhällslivet, samt till fynd i en mosse: I Ragnar Lodbroks saga skildras hur man på Samsö i en grav fann en figur av trä, som bl a meddelade, att han var gravhögens rådande "þá varð ek þessa þorps ráðandi" ²⁶). En motsvarande träman är det säkerligen man funnit i en mosse nära Sjulsarvet i St Kopparbergs sn, tillsammans med vad som troligen är rester av en bockpenis, som offerats framför gudabilden ²⁷). Det handlar alltså

även om ett fruktbarhetscentrerat drag i det suprahumanas rådande. Enligt Envall kvarlever den fornnordiska betydelsen ännu i verbet rådbråka, som enligt honom ursprungligen betecknade brottslingens sönderbrytande och stympande vid gudastolpen, bautastenen²⁸⁾. Även om stympande vid gudastolpen inte är belagt i förkristen nordisk miljö, pekar begreppet rådbråka genom sitt innehåll av undersökande, utvärderande av rättsförhållanden, på processrättens förkristna anknytning till fruktbarhetskulten. Säkertligen var bautastenarna centra i samhällslivet, de liksom gravhögarna. Det man bestämde tid att mötas kollektivt för att klara av tingsförhandlingarna, hade sin grund i en utilitaristisk livsåskådning, där fruktbarhetsaspekten var en av de mer framträdande och för vilken bautastenar och gravhögar var framträdande kollektivt presterade uttryck. Tingen har rimligen hållits i anslutning till dem. De har säkert haft en betydelsefull roll i och för hanterandet av de kollektiva uppgifter för vilka samhällsbildande inklusive rättsordning är uttryck.

Samma ideologiska grundsyn beträffande det hinsidigas förmåga att som stödjande part ha gemenskap med de levandes värld framgår av Rökstenens inskrift. Det finns som sagts ovan ett mönster i sagalitteraturen, att avlidna samhällsledare genom att tingen förlades till gravhögar kunde ge förankring hos de rådande makterna av beslut, och således användes av de levande för att bygga upp rättssäkerhet. Säkertligen är det ytterst detta det handlar om i den gemenskap inskriften ger uttryck åt mellan den avlidne härskaren, Teoderik, och de levande samhällsmedlemmarna. Inskriften tilldelar den sedan nio mansåldrar avlidne härskaren en central funktion i de levandes samhälle. Gemenskapen med honom ger en suprahuman förankring, rättssäkerhet åt de levandes ställningstaganden, varför dessa säkertligen skett i anslutning till monumentet. Teoderik är, säger inskriften, fortfarande den främste bland ostgoterna. Hans funktioner i livet har uppenbarligen inte avbrutits åtminstone vad ledarrollen beträffar. Stenen

exemplifierar med hans måhända mest iögonenfallande samhällsfunktion, ledaren i krig, men givetvis är det hela den totala ledarrollen det handlar om:

"raiþ (þ)iaurikR hin	"Teoderik den djärve,
þurmuþi stilliR	sjökrigarnas hövding,
flutna stræntu hraiþmaraR	rådde över Reidhavets strand.
sitiR nu karuR &	Nu sitter han rustad
kuta sinum skialti ub fatlaþR	på sin gotiska häst,
skati marika" 29)	med skölden i rem,
	märingars främste."

Det bör noteras, att oavsett om det är Teoderik den store eller någon annan framstående person skriften avser, (vilket diskuterats), så återspeglar den sin tillkomstmiljö. Man visar sin verklighetsuppfattning vare sig man uttalar sig om omständigheter i Östergötland eller vid Medelhavet.

Kanske kan man utläsa mer än vad som framgår av det åskådningssmässiga sammanhanget i inskriften. Runttexten kan nämligen på ett intressant avsnitt formellt korrekt läsas på två sätt: Texten berättar, att Teoderik dog för nio mans-åldrar sedan hos reidgoterna, varefter texten fortsätter med en intressant passus, som dels kan läsas "tumiR æn ub sakaR", "dømiR hann umb sakaR" d v s "han dömer i tvister", dels lika formellt riktigt eftersom "tu" och "miR" står på olika rader "tu miR æn ub sakaR", "do meðr hann umb sakaR", d v s "och han dog hos dem till följd av sin skuld (brott)" ³⁰⁾. Alternativen blir alltså (övriga framlagda alternativ ³¹⁾ tillbakavisar såväl Höfler ³²⁾ som Wessén ³³⁾ av såväl innehållsmässiga som främst grammatikaliska skäl). Wessén: "Det säger jag som det andra, vem som för nio åldrar sedan miste livet hos reidgoterna, och han dog hos dem till följd av sin skuld" ³⁴⁾ och Höfler: (efter reigoterna; "und er entschieden noch jetzt über (die) Kämpfe." ³⁵⁾). Wessén påpekar att Höflers läsning, (liksom hans egen), formellt är korrekt, men hävdar att Höflers försök "att tolka innebörden i en sådan sats måste betecknas

som orimligt" ³⁶⁾. Något mer ingående om vari orimligheten består framför Wessén inte. Vad som var ristarens tanke kan inte med någon beviskraft fastslås. Det beror på svårigheten att sätta in saken i rätt sammanhang. Höflers tolkning förefaller oss stämma bäst med den bild av fornnordiska synsätt vi erhållit i andra källor. Vi vill dock tillägga, att vi inte finner någon anledning att översätta sakaR med "Kämpfe". Ordet betyder rättssak ³⁷⁾ och översättningen blir då; och han dömer ännu i rättssaker. En sådan översättning stämmer också bättre med den totala ledarroll det handlar om.

Lagtexter

Även lagtexter talar om att släkthögar fanns på gårdarna. Äldre Gulatingslagen har som villkor för att en kvinna skall få vittna vid mål om dråp, att hon sett dråparen från sitt hus och att varken hörg eller haugr skymde sikten för henne ³⁸⁾. Det förefaller uppenbart, att denna placering av släkthög och kultplats intill boningshuset återspeglar en strävan att använda den hinsidiga makten till att skaffa sig trygghet, d v s en sakral strävan av samma art som bärande av amuletter. Givetvis har även släktmötena omfattats av denna strävan och med säkerhet är släkthögarna motsvarigheter på lokalplanet till högar efter samhällets centrala gestalter.

Latinska skribenter

Olaus Magnus skriver om tingsplatsernas lokalisering under fornnordisk tid, att de,...."upprättades på fria, högt belägna platser i skogen" och att de bevarats ordenligt fram till hans egen tid ³⁹⁾. Även om hans arbete på vissa punkter kritiserats för överdrifter, måste hans allmänna etnografiska skildringar tas som en god källa till vad man på hans tid tänkte sig i detta sammanhang. Vi vet att han hade mycket gods geografiska, även kulturgeografiska, kunskaper, och vi vet också, att han

1518 - 19 gjorde en resa i Norrland, som utöver annan erfarenhet låg till grund för hans arbete.

Rimbert återger samma åskådning och dennas naturliga konsekvenser för tingsmötenas lokalisering vid kultplats, som vi mött i andra källor. Vi har exempelvis en skildring från svearnas ting, där svearna säges lovprisa sina gudar utifrån nyttosynpunkt, och där den kristne Hergeir kritiserar för att genom sin onyttiga kristna tro avskilja sig från den allomfattande gemenskapen. "Ubi cum inter alia collocutionum verba illi deos suos laudassent, quorum favore prospera sibi multa provenirent, et illi, quod solus a consortio omnium inanai fide aberraret, verbis multiplicibus improperarent" ⁴⁰). Likaså ger Adams av Bremen framställning uttryck för liknande förhållanden. Mäster Adam berättar exempelvis, att det på en tingsplats stod en bild av guden Tor. Denna bild slogs sönder av en missionär, som därpå dödades av tingsdeltagarna⁴¹). Kombinationen kultplats - tingsplats framgår också i Ailnoths biografi över Knut den helige, nedskriven någon gång mellan 1095 och 1101. Enligt Ailnoth var Viborg en gammal kult- och tingsplats för hela Jylland⁴²). Ailnoth förklarar namnet, som tidigare var Viberg, som Vigs hög, stridens berg eller offerberg. Vig var enligt Ailnoth en högt ansedd lokal gudemlighet⁴³).

Slutsats

Det förefaller inte möjligt betvivla, att det förelåg en strävan att tillföra tingens beslutsprocess kraft från det hinsidiga. Det är genom ett flertal indicier fastslaget, att det fanns en sedvana att knyta tingsförhandlingarna till framträdande gravhögar och detta såväl på lokalplanet som i den vidare gemenskapen. Det handlade rimligen om att man förankrade processen och dess resultat hos de rådande makterna i avsikt att med denna förankring erhålla en rättssäkerhet, som endast dessa kunde ge.

VII:3 Sakrala tingsfunktionärer

Ytterligare belysande för strävan att skaffa suprahuman förankring åt tingsförhandlingar är framväxten i det fornvästnordiska språket av begreppet godi, gode som beteckning på en ledarroll, som i sig kombinerade såväl lagstiftande som dömande och kultiska funktioner. Likaså betecknande är benämningen på gudens jurisdiktionsområde, godorð. Själva dessa begrepp utgör de säkraste källorna till kunskap om vad som på förkristen tid rymdes i befattningen, de har växt fram i förkristen miljö. Godí har direkt anknytning till god, fornnordisk gud ⁴⁴). Sannolikt har J de Vries rätt när han tillmäter gódr ursprungsbetydelsen det i tingskretsen riktiga. De Vries bygger påståendet på tre besläktade uttryck, fornsaxiskans gigado, jämlike, gaduling, stammfrände och gotiskans gadiliggs, släkting vilka han härleder till och anser klart pekar på tingskretsen ⁴⁵). Góðr, som betyder god, rättskaffens har flera avledningar, góðfuss, godvillig, välvillig, rättskaffens, góðfýst, god avsikt, uppriktighet, redlighet, góðarn, god vilja, tycka om friðr, redlig, góðmannliga, som det anstår en god, riktig, sann man, rättskaffens, rättrådig ⁴⁶). Till samma ordgrupp hör anglosaxiskans (ge)gadu, frände, make samt geador, to gaedere, tillsammans, fornfrisiskans gadur, tillsammans, fornsaxiskans gigado, sådan som han själv, jämlike, vidare fornfrisiskans gadia, förena och fornhögtyskans begaton, passa ihop ⁴⁷).

Det är en ideologisk helhetssyn, som träder fram i begreppet godi. I denna helhetssyn används samma ordgrupp när det gäller såväl det suprahumana, socialrättsliga relationer och som positiva upplevda förhållningsregler människor emellan. I centrum ligger säkerligen det omhade samhällets centralpunkt, tinget, det gemensamma lagstiftande och dömande organet. Det är säkerligen utifrån de behov som skapades av tingets verksamhet som godesysslan fylldes med innehåll, och dåtidens sätt att fokusera

det centrala, bärande momentet i sysslan har fått sitt uttryck i titelns sakrala utformning. En förutsättning för varje domstols och lagstiftande organs möjlighet att fungera är nu som då, att verksamheten är förankrad i rättsgiltighet. Saknas sådan förankring har gemenskapen, samhället, ingen användning för verksamheten. Rättsgiltigheten består i att de makt-havande, d v s i moderna samhällen regeringen med polis och militärmakt, kan tvinga fram ett verkställande av fattade beslut. I det fornnordiska samhället saknades i alldeles övervägande utsträckning denna möjlighet från samhällets sida att tillgripa en verkställande myndighet, resurserna låg i privata händer, släkternas. Dessutom vet vi att samhällsapparatusens verksamhetsområde var betydligt mindre omfattande än i våra dagar. De verkligt betydelsefulla makthavarna upplevdes vara suprahumana krafter centrerade kring härskarrollen, den fysiska styrkan och fruktbarheten. För att kunna fungera måste således tingen förankra sin verksamhet hos det suprahumana. Kultoefficianter måste därför ha varit en grupp med lämpliga färdigheter för tingsverksamhet. Man måste från samhällets sida ordna med rättsgiltighet åt de beslut man ansåg det nödvändigt att fatta.

Godesystemet skildras i alla slag av norsk - isländsk litteratur, såväl i den historiska litteraturen, som i sagorna, skaldediktningen och i lagtexter. I bästa fall började dessa källor nedtecknas under 1100-talets första decennier, ofta skedde detta ännu senare. Det godesystem som möter oss är först och främst den kristna tidens. Vi vet dock att på Island fanns det under förkristen tid som samhällsorgan endast ting och godar (förutom lagsagomannen). Vi kan nog räkna med, att en makt- och statusfylld institution som den kristna tidens godeämbete endast förändrats ytterst långsamt i det dåtida samhället. Det finns inget som pekar på att religionsskiftet (999/1000) innebar någon radikal omvälvning av maktförhållanden mellan olika sociala skikt i det isländska samhället, tvärtom förefaller de sociala maktförhållandena ha varit i huvudsak de samma vid

den tidpunkt då lagarna och Islendingabok började nedtecknas (1100-talets första decennier) som under förkristen tid. Det har ytterst sällan förekommit att maktägande grupper i samhället frivilligt och utan vidare gått med på större maktförskjutningar, och godarna var en sådan grupp. Ämbetet var till och med en ägodel, som ärvdes, såldes etc. Den sociala situationen för godarna var säkert i huvudsak den samma före som efter religionsskiftet, och i denna maktställning var tingsfunktionen ofrånkomlig förutsättning. Vi kan därför räkna med att det föreligger en överensstämmelse i huvudsak även vad gäller ledarrollen på tingen. Den kristna tidens goderoll var omfattande och betydelsefull. Man skulle vara vid alltinget före solnedgången på alltingets första dag. Man skulle sitta i lagrätten, den lagstiftande och högsta lagtolkande myndigheten, som ursprungligen bestod av enbart godar, 36 st. Vidare skulle goden utnämna domare. Inom sitt eget jurisdiktionsområde, godordet, skulle goden hålla vår- och höstting, utnämna domare och upprätthålla lag och ordning. Goden skulle själv leda förhandlingarna och säga dom. Varje bonde måste tillhöra ett godord och fick välja bland de godar som fanns i hans fjärding ⁴⁸⁾.

Man måste räkna med att den roll goden fyllt på Island haft motsvarighet på andra håll där samma sociala förhållanden präglade tillvaron vilket gällde för större delen av Norden. Ledarna behöver givetvis inte ha kallats godar, men detta begrepp var i alla fall känt på Fyn, vilket omvittnas av två runinskrifter från 800- 900-talen ⁴⁹⁾. Dessutom omnämns i Landnámabók en gode i Trondheim, en gode som tog med sig kultstolpar och jord från det gamla hovet till Island ⁵⁰⁾. Även Ibn Rustah ger en skildring, som stämmer väl med dessa källor, när han berättar om ruserna, att de hade sina "atibba" medicinmän, trollkarlar, som bestämde över deras egendom. Atibba kunde ge order om vad som skulle offras, ex kvinnor, män, djur, När atibba bestämt sig, fanns det ingen möjlighet

undandra sig deras order ⁵¹⁾. De äganderättsliga och förfoganderättsliga förhållanden Ibn Rustahs text återger stämmer någorlunda med gudens roll i förkristen tid. Den samhällseliga roll biskopen kom att spela i tidig medeltid passar också in som fortsättning på den funktion godar och motsvarande funktionärer säkerligen hade under förkristen tid. Samhällsfunktioner av denna centrala art är starkt knutna till de sociala sammanhang i stort, i vilka de vuxit fram och mot vars behov de svarar. De ändras därför endast långsamt och i takt med sociala förändringar, som inte förekommer i detta fall. Att kyrkans samhällseliga roll upplevdes som ytterst viktig återspeglas såväl av missionens anknytning till kungamakten (som omtalats i bakgrundsavsnittet) som av kyrkornas normala placering i anknytning till gamla kultplatser och tingsplatser, d v s till sammanhang där samhällsaktiviteter främst förekom. Religionen fortsatte att vara en samhällsangelägenhet, en av de mest centrala, vilket även återspeglas av att de tidiga kristna lagtexterna ägnar stor uppmärksamhet åt den. Vi kan se en social kontinuitet från det förkristna gode-(eller motsvarande)samhällets juridiskt-territoriella indelning och syn på relationen religion - rätt i det av Jan Arvid Hellström påpekade förhållandet, att biskopens förvaltningsområde i princip blev identiskt med lagsagorna och motsvarande ⁵²⁾. Samma sociala kontinuitet gode(motsvarande)- biskop har tagit sig uttryck även i två andra centrala omständigheter som kartlagts av Hellström (i annat syfte), nämligen dels i biskopens markanta anknytning till tingsverksamheten ⁵³⁾, dels i biskopens framträdande roll vid lagstiftning och nedtecknande av lagar ⁵⁴⁾. Vi menar därför, att det funns en i fornordiskt förkristet tänkesätt grundad funktionell kontinuitet, vad gäller gode(eller motsvarande) och biskop. Vi avviker därmed från Hellström, som hävdar att pålitligt material saknas, och att bestämda slutsatser i ena eller andra riktningen är omöjliga att dra ⁵⁵⁾. Det har varit en omfattande debatt kring huruvida gode-ämbetet hade sitt ursprung i den "sakrala" eller i den "profana" delen ⁵⁶⁾.

Hela det grundläggande synsättet i denna debatt är felaktigt. Man har resonerat, som om det i det sociala sammanhanget finnes separata frikopplingsbara begrepp. Detta är verklighetsförfalskning. Denna verklighetsförfalskning är dessutom en frukt av senare tiders ekonomiska och sociala utveckling och helt främmande för den miljö det handlar om här. Man kan inte använda begreppen rätt och religion på ett sådant sätt.

Även ifråga om en annan framträdande ledare av ting, konungen, framträder en sakral grundsyn som förklaring till den sociala ställningen. Själva ämbetstiteln, som får antas representativt beskriva den ideologiska kärnpunkten i denna ledarroll, ordet konungr har en innebörd kvinnans man, som säkerligen anger att en roll i fruktbarhetskulten var en kännetecknande förutsättning för att denne ledare skulle kunna fullfölja sin samhällsuppgift. Man har tidigare allmänt hyst uppfattningen, att ordet konung kommit av germanskans kuningaz, isl konr, ättling, son, kyn ätt avkomma och då med en ursprunglig betydelse avkomling av en förnäm släkt ⁵⁷⁾. Säkerligen med all rätt har Otto von Friesen och Walter Baetke vänt sig mot denna tolkning. Ordet konung kommer säkerligen som dessa forskare påpekar av ett urnordiskt kwenungaR, av urnordiskans kwénō, kvinna ⁵⁸⁾. Det är uppenbart, att denna språkbildning i sin ideologiska grund fokuserar en kvinna. Konungen är den maskuline motsvarigheten till denna kvinna, som framstår som centrum i hela samhällssynen. Angående konungen, rikets främste ledare av ting, och hans anknytning till i sammanhanget aktuella fruktbarhetsmakter, bör man också nämna dikten Ynglingatal. Dikten är tillskriven Tjodolf av Hvin, från ca 900, som kan dateras genom att den utgör en hyllningsdikt till den norske småkungen i Vestfold, Ragnvald heidumhaere, kusin till Harald Hårfager. Dikten räknar upp Ragnvalds förfäder och hävdar, att han via det svenska kungahuset hade gudomligt ursprung. Det var guden Frey, fruktbarhetsguden, som enligt diktaren var upphovsman till den svenska ynglingaätten ⁵⁹⁾ och därmed har diktaren, vem det nu är, visat sin verklighetsuppfattning. Det

bör finnas en god möjlighet, att själva innehållet, anknytningen mellan konungen och fruktbarhetsguden, verkligen går tillbaka på en hyllningsdikt till Ragnvald. Nödvändigheten av att samhällets ledning för att fullgöra sin uppgift hade kultisk anknytning, är också det ideologiskt bärande elementet i en hyllningsdikt, troligen från 900-talet, i vilken skalden Einar Skálaglam lovprisar Håkon Jarl för att denne återupptagit den icke-kristna kulten, med följd att asarna kom att se till att fruktbarheten ökade igen. Det hade varit dåligt med detta under den kristne monarken Håkon den gode. Att vara den ytterst ansvarige för offerlundarna ses av skalden och den livsåskådning säkert fler än han hade, som ett ytterst centralt, om inte rent av det centrala momentet i riksstyrandet, det som konstituerar riksstyrandet, utgör dess ideologiska centrum.

"Bygðalönd (enn lunda
lék orð á því) forðum
Gamla kind, sús granda
(gunnbörðs) véum þorði.
Nú's afrendra jofra
Ullr geirvaðils þeira
sóknar hvaðr at setri
settr, hverjum gram betri." 60)

Den gamles släkt styrde
tidigare landet, den som
tordes förstöra helgedomarna.
Det har folk berättat. Nu är
den skicklige krigaren, han som
är bättre än någon annan
furste, satt till att styra
de kraftiga furstars land.

Något som kanske främst pekar på den ideologiska hörnsten fruktbarhetsaspekten utgjorde för samhällsstyrendet är be-teckningarna på fruktbarhetsmakterna framför andra, duon Frej - Freja, vars namn betyder härskare - härskarinna 61). Det är ständigt samma ideologiska mönster som möter, nämligen synen på samhällsledandet som funktion av förhållandet till det suprahumana.

Enligt Upplandslagens kungabalk var även själva tillsättandet av konung ett rituellt handlande. Man dömde till konung. Verbet skilia används också. Denna rituella grundsyn går, som Geo Widengren visat, tillbaka på gemensamt indoeurop. synsätt 62).

"Til krunu ok kununx dömis
 skiliae
 landum rapae
 ok riki styrkia
 ok friþ haldae
 þa aer han dömbdaer
 til Upsaelae öþae" 62)

Ordet skilia förekommer, som Gerhard Hafström konstaterat vad gäller fornsvenska lagar i snarlika sammanhang som alla har med riter att göra ⁶³⁾. Vi återkommer till detta nedan. Just i sättet att se på döma och skilia i uttryckens egen-skap av juridiska begrepp framträder som K Olivecrona påpekat en sakral (Olivecrona använder uttrycket magisk) karaktär i rättssynen ⁶⁴⁾. Detta förkristna synsätt som lägger in en rituell innebörd i dömandet som rättshandling är ideologiskt av helt annat slag än det konstaterande av rättsläget som ligger i nutida syn på dömandet. Genom riten gjordes kandidaten till konung. Det finns fler belägg i landskapslagarna för det synsätt på döma som här påpekas, att dömandet var ett rituellt förfarande. Östgötalagens Bygdabalk säger att fridlysning av skog skedde genom att man lade helgd på den, "laeggia haelghþa han". Ett annat exempel är taget ur samma lags Ärvdabalk kapitel 17. Om man vill lösa en släkting ur trældom skall man lägga manhelgd på honom "man haelgþ a han laeggia", ett uttryck som enligt samma lagrum är synonymt med att lysa manhelgd över honom. Omvänt kan man döma manhelgd från honom, synonymt med "manhaelgþ af hanum lata taka". Olivecrona har med all säkerhet rätt i att dessa yttranden syftar på formler avsedda att göra någon till fri man resp träl. Personen tilldelades respektive från-togs manhelgd ⁶⁵⁾. Riten förändrade den juridiska situationen.

Det finns inte indicier nog att fastslå att det isländska godesystemet var utbredd över hela Norden. Däremot finns det

tillräckligt med indicier för att slå fast att det ideologiska innehållet i Landnámabóks godeskildring, nämligen det funktionella sambandet mellan samhällsledare och det hinsidiga, suprahumana, hade stor utbredning. Vi har utöver Landnámabók och två danska runstenar även begreppet konungr. Vi har också flera indicier med hög sannolikhet, Ibn Rustah, Snorres Ynglingatal, Upplandslagen och den omständigheten att det rådde en ekonomiskt - social snarlikhet mellan den isländska samhällsmiljön och vad som förekom i övriga Norden, varför det är högst troligt, att man hade ungefär likartat synsätt på det livsåskådningsmässigt centrala området synen på ledarrollen är.

VII:4 Sakrala bruk vid tingen

Det talas ofta i den norsk-isländska litteraturen om att det på tingen fanns en med rep och hasselstänger avgränsad plats reserverad för domarna. Avgränsningsanordningen i fråga kallas vébönd, helgfridsband. Det förefaller oss uppenbart, att en sådan företeelse tänktes ge suprahuman förankring åt tingsförhandlingarna. Det förelåg en klar koppling mellan rit och rättshandlingar ⁶⁶⁾. Det förefaller rimligt, att det handlande om en strävan efter det vi kallar rättssäkerhet, juridisk giltighet åt rättstransaktionerna. Klaus von See hävdar, att visserligen visar beteckningen vébönd, att tingen stod under sakralt skydd, men, säger han, det som skedde inom den helgade ramen var människornas sak. Han stöder sig även på Heinrich Vogt i detta resonemang ⁶⁷⁾. Vi kan inte finna annat, än att även dessa forskares ställningstaganden stöder vårt, att man använde det suprahumana för att ordna med rättssäkerhet, en klart sakral attityd. Det är viktigt, att man i detta sammanhang frågar materialet hur inte om det i detta sociala sammanhang aktuella mönstret religion - rätt gestaltade sig. I det sociala sammanhanget finns det nämligen inte och har aldrig funnits några separata losskopplingsbara enheter religion resp rätt. Von See utgår

från en felaktig bild av verkligheten när han använder sitt i och för sig korrekta etymologiska forskningsresultat rörande véþond som ett led i sin bevisföring av antagandet att religion och rätt inte hörde ihop ⁶⁸⁾. Man kan i sin analys inte använda begreppen rätt - religion på ett sådant sätt, att man förutsätter en felaktig bild av verkligheten.

Det nämns i norsk-isländsk litteratur fler uttryck för denna rituella attityd. Landnámabók berättar att goden före varje lagting skulle genomföra ett blot. Vid detta blot skulle han doppa en tvåöres ring i offerdjurets blod och denna ring skulle han sedan bära på ena armen hela tinget igenom ⁶⁹⁾. Samma ring, behandlad på samma sätt, återkommer i Viga-Glums saga, där den dock väger något mer, tre ören istället för två, och där det också säges att den var av silver ⁷⁰⁾. I Ljosvetningasaga ⁷¹⁾ berättas hur man enligt vad sagonedskrivaren kallar hednisk sed kunde använda det suprahumana till att få avsatt en, som man såg det, obekväm gode. En i sagan nämnd Höskuld slaktade en bagge, kallade den obekväme goden Arnsteins del i godedömet för sin egen, och doppade sina armar i det blotade djurets blod. Höskuld gjorde sig alltså själv till gode med denna rit.

Ett annat exempel på rituellt beteendemönster som metod att direkt påverka utgången av tingets rättsliga prövning har vi i Vatnsdöla saga. En part söker här med rit direkt under pågående rättegång styra rättens arbete, och lyckas med detta. Bakgrunden i sagan är, att den kände Torkel kravla dräpt en viss Glädir och stod inför möjligheten att bli fälld för mord. Han höll sig av denna anledning undan rättvisan, tills han erhöll ett råd av spåkvinnan Tordis, om hur han skulle kunna hantera sin situation. Tordis sade: "Haettum nú til þessa. Nú skaltu ganga til Guðmundar" (huvudvittnet) "ok drepa sprotanum þrisvar sinnum á ina vinstri kinn honum, ok eigi sýnisk mér þú bráðfeigligr, ok vaenti ek, at dugli." Han fick

låna hennes stav, som var så central i hennes verksamhet, att den hade ett namn, Hognuðr (betyder den användbare). Att ge namn åt bruksföremål är ytterst ovanligt. Denna stav var uppenbarligen knuten till sakral kraft. Staven slog Torkel i huvudet på huvudvittnet, i vittnets vänstra kind, exakt enligt anvisningen med följd att denne miste talförmågan, och således inte, som han velat, kunde tala i målet. Domen kom därför att inskränkas till böter ⁷²⁾. Det framstår i den norröna litteraturen som normalt för spåkvinnor och motsvarande att ha ett sådant redskap, det är något man påpekar i samband med skildringar av denna kategori. I Erik Rödes saga kapitel 206 är staven t o m runristad ⁷³⁾. Det finns ett indicium för rituellt beteende i tingssammanhang, i Landnámabóks skildring som framträder på två sätt. Dels i begreppet vébønd, som måste ses mot bakgrund av en grundsyn att det suprahumana upprätthåller, binder samman hela kulturen, dels i Landnámabóks skildring av gudens rituella agerande före och under tinget. Till detta kommer saga-litteraturens indicier, många men med ganska låg grad av tillförlitlighet. Det föreligger en hög grad av sannolikhet för riter utförda vid tinget, i avsikt att påverka den rättsliga prövningen och ge rättssäkerhet.

Det bör nämnas vilka gudomligheter som den norsk-isländska litteraturen nämner i tingssammanhang. Som det framstår av Snorri Sturlasons edda, var tingsarbetet närmast en kollektiv funktion för gudarna. Liksom de kollektivt framstår som en motpol till rättslösheten, kaos, talar Snorre om att gudarna gemensamt sitter ting vid Urds brunn ⁷⁴⁾ liksom Völuspa skildrar hur de gemensamt sitter i domarsätena och dömer. Orden "Makterna drog till domarsätena, heliga gudar höll rådslag" utgör en återkommande formel i denna dikt ⁷⁵⁾. Enligt samma dikt stadgade vidare nornorna lagar åt människorna vid detta gudarnas ting ⁷⁶⁾. Landnámabók låter vidare Tor ge namn åt Torsnäsingarnas tingsplats ⁷⁷⁾.

Grímnismál låter i likhet med Snorre Sturlason i Gylfaginning Balders son Forsete få en speciellt framträdande roll i just tingssammanhang. Forsete dömer i alla tvister, säger dikten. "Forseti" "svaefer allar sakir" ⁷⁸⁾. I södra Norge finns ortnamnet Forsetlund, som kan ange kult av guden, men i övrigt har vi inga belägg. Förmodligen har A Olrik och K von See rätt i att ortnamnet påvisar kult ⁷⁹⁾, och i så fall har vi ytterligare ett prov på sakral rättsordning. Den invändning von See har på denna punkt, att guden är importerad från friserna och redan hos dessa var rättsgud är visserligen alldeles riktig. Det finns missionärsrapporter från frisernas område, som klart visar, att man där hyllade en gud med detta namn som rättsgud ⁸⁰⁾. Frisernas roll som handelsmän i nordiska farvatten är också känd. Det är troligt, att von See har rätt. Men när han utifrån denna korrekta analys avfärdar Forsete som nordisk rättsgud, och tanken på en nordisk rättsgud överhuvud ⁸¹⁾, så måste man dock invända, att import av Forsete förutsätter, att det redan i det nya spridningsområdet finns något att anknyta föreställningen om en rättsgud till. Det kan inte ha varit helt främmande tankegångar, då skulle de aldrig slått rot.

I Viga-Glúms saga vänder sig en viss Thorkel till Frej med sin strävan efter rättvisa. Thorkel vill offra en ox till Frej mot det att guden hjälper honom i den oförrätt han anser sig lida, och straffar motparten, Glum, med att driva bort honom från Thorkels gård. Frej uppmanades att ge ett tecken på om han gick in på Thorkels krav eller ej. Plötsligt föll oxen död ner, vilket Thorkel tog som tecken att Frej åtagit sig rättskipningen i ärendet ⁸²⁾.

Även alverna, som framstår som de avlidna ⁸³⁾, spelade enligt Landnámabók en roll i tingssammanhang. Det berättas om en isländsk hövding, som i och för sig redan låtit de ilandflutna högsätess Stolparna försedda med Tors bild ange plats för tinget, men som tydligen inte ändå var helt säker på att denna

metod räckte. För att försäkra sig om den uppenbarligen för tingets funktion, d v s för rättssäkerheten, nödvändiga kontakten med platsens alver, införde han bestämmelsen, att ingen fick uträtta sina naturbehov på själva tingsplatsen. Man skulle inte besudla en så helig gräsvall ⁸⁴⁾. Även vättarna, lokala suprahumana väsen, ⁸⁵⁾ hade enligt Landnámabók en funktion i tingssammanhang. Det sägs, att man vid tinget åberopade, att man hade vättarnas stöd för sin sak ⁸⁶⁾. Detta var alltså ett relevant argument i bevisföringen.

I samband med gudomligheter och lagar har vi ett intressant exempel från Norge. Där fanns enligt sagan en lagkunnig släkting till bl a resar, troll och kung Harald Hårfager, kallad Bård Snöfjällsasen. Denne bodde i en berggrotta, och där hade han bland andra aktiviteter även den, att lära ut lagen. En man vid namn Odd fick erbjudandet att stanna hos honom en vinter, vilket han gärna accepterade. Bård lär ha fattat en fosterfars tillgivenhet för Odd och lärde honom så mycket lagkunskap under denna vinter, att Odd sedan kallades lagklokare än alla andra. Sagan nämner fler av Bårds "elever", en viss Eid, som sedan nämns som den lagklokaste bland män ⁸⁷⁾.

Det föreligger en hög grad av sannolikhet, att det existerat tankegångar motsvarande föreställning om (en) rättsgud(ar). Ett mönster som återkommer och ligger i botten ständigt är att det suprahumana var invävt i rättsutövandet. Nedskrivaren av Viga-Glums saga visar detta på ett slående sätt när sagan använder begreppet stefna till óhelgi, d v s stämma till ohelgd i betydelsen delgiva någon stämning till tinget. "ok áðr ek ríða til þings, stefnda ek honum till óhelgi." Den åtalade fälldes, vilket sagan uttrycker med att"Sigmundr fell óheilagr." ⁸⁸⁾

KAPITEL VIII SAKRALA BRUK I ÄGANDERÄTT OCH FAMILJERÄTT

VIII:1 Besittningstagande av obebyggt land

I divinationsavsnittet talade vi om hur man bl a med överbordlämpade högsättesstolpar sökte utforska den gudomliga viljan i fråga om vilket område man skulle ta som sitt. Landnámabók nämner också fler metoder av sakralt slag, med vilka man sades helga land åt sig. Således berättas om tre landnamsmän, som gemensamt tog ett område till sitt. De markerade olika platser, uppenbarligen gränsmarkeringar, på ett klart rituellt sätt och övertog därmed äganderätten till området. De reste upp en yxa vid en plats kallad Reistargnup, och kallade viken där Öxarfjord. Västerut satte de upp en örn och kallade platsen Arnatuva, och på ett tredje ställe placerade de ett kors och kallade orten Krossás. Det sägs, att de på detta sätt helgade hela Öxarfjorden åt sig ¹⁾.

I vissa fall framstår namngivandet av ett landnam som en del av helgelse riten, nämligen när det övertagna området får namn efter en gud. Vi har t ex Landnámabóks berättelse om att en viss Asbjörn helgade sitt landnam åt Tor och kallade det Torsmark ²⁾. I övertagandet av äganderätten ingick här, att denna fick en speciell förankring hos Tor.

Den metod, som i Landnámabók (och i sagalitteraturen) skildras som mest frekvent och allmänt accepterad av rättsmedvetandet, var att inringa området med eld. Här nämns flera varianter av detta tillvägagångssätt. En viss Anund sköt en brinnande pil över det område han ville helga åt sig ³⁾, en annan helgade åt sig hela Eyjafjorden mellan Siglunäs och Reynisnäs genom att vid varje åmynning göra upp ett stort bål ⁴⁾. En av metoderna med eld blev med tiden av statsmakten sanktionerat tillvägagångssätt, att fara med eld kring området, en metod som ofta användes enligt såväl Landnámabók som sagalitteraturen. I Landnámabók beskrivs också hur de första landnamsmännens täm-

ligen stora landnam väckte missnöje bland dem, som kom senare. Man vände sig till norske kungen, Harald Hårfager, som medlade, med följd att man endast fick ta så stort område, som man med sin besättning kunde fara omkring med eld på en dag. "Þeim mönnum, er síðar kómu út, þóttu hinir numit hafa of víða land, er fyrri kómu, en á þat saetti Haraldr konungr þá hinn hárfagri, at engi skyldi víðara nema en hann maetti eldi yfir fara á degi með skipverjum sínum. Menn skyldu eld gera, þá er sól vaeri í austri: þar skyldi gera aðra reyki, svá at hvára saei frá gðrum, en þeir eldar, er górvir váru, þá er sól var í austri, skyldi brenna til naetr; síðan skyldu þeir ganga til þess, er sól vaeri í vestri, ok þar aðra elda." ⁶⁾). Ett tidigare enbart sakralt - rättsligt redskap får här av statsmakten även ställning som ytterst viktigt fördelningspolitiskt instrument, och får det av den kloke statsmannen just p g a dess ställning i rättsmedvetandet. Det var inte på något sätt fråga om att Harald tvingade på Islänningarna något. Inte heller kom han med något nytt.

Man talar hela tiden om att man med dessa riter helgar land åt sig. Man måste komma överens med de övernaturliga, gudomliga makter landet tillhörde, och vilka ensamma kunde ge äganderätt. Äganderättens essens låg i att den fasta egendomen var helgad åt ägaren, därmed var man konstituerad som ägare, enligt den accepterade rättssynen, man hade vad vi kallar lagfart. Det förefaller mig klart, att när Landnámabók, som är bland det mest tillförlitliga vi har i den fornisländska litteraturen, utifrån så många exempel talar om ett för varje landnamsman ytterst viktigt ärende, för flertalet en av livets viktigaste "affärer", såsom att den fasta egendomen helgas åt den nye ägaren, så har denna uppfattning säkerligen haft verklighetsbakgrund. Dessutom hänvisar textnedskrivaren till ett för isländska förhållanden storpolitiskt händelseförlopp, Harald Hårfagers förordning, som knappast kan vara ett fantasifoster av honom, varför vi i Landnámabók har en tämligen säker grund för föreställningens historiska existens. Det föreligger ett

indicium, ett mycket starkt sådant, samt ett sannolikt indicium från saga-litteraturen.

VIII:2 Övertagande av äganderätt till fast egendom

Norsk - isländsk litteratur.

Hönsa-Tores saga berättar, hur en isländsk hövding, Oddr Onundarson, lägger beslag på en jordegendom tillhörande en man, som av sina motståndare brännts inne i sitt eget hus. Oddr rider fram till ett av gårdshusen, i vilket det ännu brinner, rycker loss en brinnande bjälke, rider därefter motsols runt husen med bjälken i handen och proklamerar: "Här tar jag mit land, eftersom jag nu inte här ser någon bebodd bosättning. Hör det vittnen som är närvarande". Sedan rider han bort, och av sagans fortsättning framgår, att Oddr efter proceduren betraktar sig som laglig ägare till den brunna gården, trots att den innebrände hade bröstarvinge. "Nú ríðr Oddr at húsi einu, því er eigi var allt brunnit; hann seilisk til birkirapts eins ok kippir brott ór húsinu; ríðr síðan andsælis um húsinn með loganda brandinn ok mælti: "Hér nem ek mér land, fyrir því at hér sé ek nú eigi byggðan bólstað; heyri þat vattar, þeir er hiá váru." Hann keyrir síðan hestinn ok ríðr í brott." ⁷⁾. Det framgår som Dag Strömbäck med rätta påpekat av sammanhanget i sagan, att Odds syfte med detta ingrepp i annans egendom närmast var att tillförsäkra sig något på vilket han ansåg sig ha rättmätiga anspråk, ⁸⁾ och vi kan tillägga i väntan på slutlig rättslig reglering. Den juridiska konsekvens Oddr önskade erhålla med sitt rituella agerande hade närmast samma innehåll, som vårt moderna kvarstad-begrepp, med reservation för att Oddr också kom att betrakta sig som laglig ägare. De vittnen Oddr talar om, kan utifrån sammanhanget i sagan inte vara några andra än platsens vattar. De närvarande människorna såg uttryckligen Odds agerande som svek mot huvudman (dem själva), vilket Oddr visste. Det är en utbredd tanke i saga-litteraturen, att det var just vättarna, som var de ursprungliga ägarna till marken. Dessa tänktes stanna på

området även om människor kom dit, och eftersom vättarna ansågs ha stor makt både över jordens produktivitet och bebyggarnas välgång i övrigt, var ett gott förhållande till vättarna en förutsättning för boendet. Man måste överta äganderätten från vättarna och likväl ha ett gott förhållande till dem. Därför förbjöd man enligt Landnámabók sjöfarande att nalkas Islands kust med drakhuvuden synliga på båtarna, allt för att inte reta eller skrämma vättarna. Detta måste sättas i samband med vad såväl de ankommande landnansmännen som de redan bofasta regelinförarna fokuserade, nämligen välgång i ägandet av jorden. Det hela pekar på ett fruktbarskapscentrerat synsätt visavi ägandet, spec anknutet till dessa makter. "þat var upphaf hinna heidnu laga, at menn skyldu eigi hafa höfuðskip í haf, en ef þeir hefði, þá skyldi þeir af taka höfuð, áðr þeir kœmi í landsýn, ok sigla eigi, at landi með gapandi höfðum eða gínandi trjónum, svá at landvaettir faelisk við." ⁹⁾.

Vättarnas roll för förankrandet av äganderätten, det vi kallar lagfart, visas också av att folk enligt Landnámabók inte vågade överta äganderätten till ett landområde där förre ägaren dräpts. Rädslan säges varit betingad av vättarnas förväntade reaktion vid ägarbyte. Ingen före Ölver Lysteinnsson vågade ta land öster om Grimsán, just av rädsla för vättarnas reaktion mot nya jordägare. "þar hafði engi maðr þorot at nema fyrir landvaettum, síðan Hjørleifr var drepinn;" ¹⁰⁾. Vättarna ansågs härvid inte ta någon hänsyn till konfessionsgränser. Det berättas om en "hednisk" man, som tänkte ta i besittning ett arv efter en kristen, att när han kom i närheten av gårdsplanen föll han ner ¹¹⁾. Den gamle, kristne ägaren ansågs haft ett väldigt gott förhållande till vättarna. En annan islänning, Bocka-Björn kallad, hade ett så gott förhållande till sina vättar, att dessa till och med följde honom till tinget för att bevaka hans intressen och två andra hade hjälp av sina vättar vid jakt och fiske. I bakgrunden i sig, att Bocka-Björn hade ekonomisk gemenskap med ett annat suprahumant väsen, en bergbo (bergbúi). "þat sá ófreskir menn at landvaettir allar

fylgðu Hafr-Birni til þings, en þeim þersteini ok þórdi til veida ok fiskjar." ¹²⁾ Ägandet hade som relation en karaktär av intim gemenskap med platsens suprahumana väsen, vättarna.

Den kände Egil Skallagrimson gjorde enligt sagan om honom anspråk på ett visst område i Norge. Men han hade en motpart i ägorätsfrågan, kung Eirik Blodyxa. Väl vetande vättarnas roll i sammanhanget och stridbar som han var, tog Egil ett hästhuvud, fäste detta på en hasselstång och läste en förbannelse: "Här reser jag nidstång, och detta nid vänder jag mot kung Eirik och drottning Gunhild". Samtidigt som han sade detta, vred han hästhuvudet in mot land (han stod på en berggudde vid kusten). Han fortsatte sedan med: "Jag vänder detta nid mot de landvättar, som bor i detta land, så att de alla far vilse och varken har eller finner hemvist förrän de jagat kung Eirik och Gunhild ur landet". ¹³⁾

Såväl Landnámabók som Egil Skallagrimsons saga skildrar äganderätt till fast egendom som en intim relation mellan den "lagfarne" ägaren och på egendomen befintliga suprahumana väsen, en relation som fokuseras på ett betydligt mer intensivt sätt än den relation ägandet medförde visavi andra människor. Detta förhållande bör betonas eftersom det är helt olikt den kanoniska rättens grundläggande synsätt. Det föreligger en mycket hög grad av sannolikhet för den grundsyn som framträder i Landnámabók och Egil Skallagrimssons saga.

Lagtexter

Gotlandslagen ser det som en ytterst allvarlig företeelse att avyttra släktjord. Detta fick inte försiggå utom i yttersta trångmål, och sedan frågan prövats av närmaste släktingar och sockenmän. Här liksom i andra nordiska landskapslagar berör frågan något så centralt som gemenskapen i slakten. I denna gemenskap, den enskilde - slakten (levande, avlidna) -

släktgården - var integrerad den krafträtt som utgjorde rättssubjektens juridiska handlingsförmåga, det vi kallar rättsskapaciteten. Den som sålt sin fädernejord var skild från arv och befann sig dessutom i icke-gotländska mäns mansbot. Hans söner skulle återfå sin fulla medborgerliga status först om de förvärvade jord av viss omfattning ¹⁵⁾. Jorden var allmänt enligt landskapslagarna knuten till ätten, och fastighetsöverlåtelse utgjorde överförande av äganderätten från en ätt till en annan. Överlåtelsen skulle bekräftas av ett antal ättemän från såväl säljarens som köparens sida, så kallade fastar ¹⁶⁾. Dessa fastar hade en ordförande, forskiliaman (svealagarna), styresfaste (västgöotalagarna). Det var deras uppgift att göra transaktionen juridiskt giltig. Man kan säkert utgå ifrån att titeln faestaer vuxit fram ur och uttrycker det väsentliga i ämbetets funktion. Titeln utgör en avledning av festa, som betyder göra fast ¹⁷⁾. Titeln återspeglar som det centrala i ämbetets juridiska funktion fastgörandet, ett fastgörande av en ny rättslig situation. I den tidens samhällssituation användes riten fästandet att etablera rättslig giltighet, rättssäkerhet, när man omskapade en juridisk situation, ägandet, vilket involverade krafterna - makterna i tillvaron. I försäljningsritualen ingick handslag och att fastarna och parterna skulle gå runt de ägor som skulle säljas, varefter man utförde en avslutande rättshandling, den s k skötningen. Denna innebar att jord från den försålda fastigheten lades i en duk, som var placerad i säljarens knä ¹⁸⁾. I det ögonblick, när dukens flikar vikts samman var köparen vad vi kallar lagfaren ägare till fastigheten. Motsvarande tillvägagångssätt finns i Skånelagen ¹⁹⁾ och i de äldsta norska lagtexterna under namnet "mold taka", varvid jorden skulle hämtas från fyra olika ställen, nämligen under högsätet, från härden, gränsen mellan skog och hage samt från fastighetens rågång ²⁰⁾.

Även om riterna varierar, så är det samma verklighetsuppfattning som kommer fram i sagornas och lagtexternas återgivningar.

Det finns ingenting som tyder på att dessa två källtyper bygger på varandra eller har annat samröre. Att äganderätten till jord har suprahuman anknytning framgår av båda källtyperna, och en sådan slutsats har tämligen hög sannolikhet. Med den suprahumana anknytningen har man haft ett institut motsvarande våra tiders lagfartsystem.

VIII:3 Släktens gravhög som lagfartsbevis

Vi har all anledning antaga, att den gravhög, som rymde släktens stamfader, och som i de norska lagarna allmänt kallas óðalshaugr ²¹⁾, även utgjorde sin tids motsvarighet till våra dagars lagfartsbevis. Före de skriftliga dokumentens, jordregistrens tid, utgjorde dessa, som Absalon Taranger säkerligen med all rätt påpekat ²²⁾, det allmänt använda beviset i detta sammanhang. Själva begreppet óðalshaugr pekar på högen såsom intyg om ärvd jordegendom, óðal ²³⁾; odal, d v s det visar i vilken släkts ägo egendomen sedan generationer gått i arv. Taranger nämner flera exempel ur uppteckningar från 1300-talets Sunnmør: "Herbjørn ligger i haugen i Drifsvig. Aatte til eigu och odel Helgabostad och Holm och Starrin. Barder Nessjakonning ligger i haugen paa Bardarstad; hand aatte all Roma och alla Strandarvig och Gudøj och Hundeidavig. Eilifr jarl ligger i Eilifshaug i Gudø" m fl exempel på nedteckningar ²⁴⁾. Med högen pekar man på vad det är som i rättsmedvetandet konstituerar jordägandet som relation, nämligen en långvarig gemenskap släkt - jord, något som kanske starkast framträder i gravkonstruktionens form, material och främst placering i anslutning till händelsernas centrum ur släktens synpunkt. Av samma ägorättsliga anledning som i dag motiverar existensen av våra jordregister och motsvarande fanns det ett starkt intresse för den enskilde som för samhället att veta, var olika släkters stamfadershögar var placerade. Det var av viktiga rättsliga skäl man i Norge (och troligen även på andra håll i Norden) ända in på 1300-talet noga höll reda på

var släktens hedniske stamfader var högsatt. Hade det inte varit för detta ägorättsliga motiv, att högen sedan urminnes tid utgjorde ett dokument motsvarande lagfartsbeviset, borde religionsskiftet och tidsavståndet ha slutat ut det ingående och utbredda intresse folk hade för ett systematiskt nedtecknande av dessa data.

Vi kan också konstatera, att odalshögen även i den norsk-isländska litteraturen använts just i lagfartsbevisets funktion. Den ovan nämnda dikten Ynglingatal är belysande exempel. Meningen med hela dikten från beställarens, Ragnvald Heidumhaeres sida, var utan tvivel att bevisa, att han hade arvsrätt till kungadömet. Sättet att bevisa arvsrätten är belysande för rättsuppfattningen, och metoden bestod i att påvisa vilka jordegendomar som hörde till Ragnvalds släkt, vilket skalden gjorde genom att rada upp var Ragnvalds förfäder var högsatta. "i því kvaedi eru nefndir langfedga hans ok sagt frá dauða hvers þeira ok legstað".²⁵). Likaså låter Snorre, också i Heimskringla, Eyvind (Diktförstöraren) ta med förfädersgravarnas placering som centralt argument, när han skall bevisa, att jarlen Håkon Sigurdsson härstammar från den svenska Ynglingaätten: "Sagt er þar ok frá dauða hvers þeira ok haugstað"²⁶). Säkert har de snarlika förhållandena i övriga Norden frambragt motsvarande rättspraxis där, även om begreppet odalshög saknas. Källorna visar, att lagfart bestod i en gemenskap mellan levande - döda släktingar - jordområdet ifråga.

VIII:4 Gränsmarkeringar

Ordet rå, i bl a betydelsen gränsrå, kommer av fornnordiskans rād. I landskapstexternas språk och i motsvarande mål med yngre prägel har d-bortfall ägt rum. I konsonanthistoriskt konservativa dialekter har däremot d-bortfall inte ägt rum, ex i dalmål rād n Lillhärdal; i östra Uppland, råd m Gräsö, Vätö; i gutamål råd m m; Vidare är d bevarat i finlandssvenskans råd n. Nyland och Egentliga Finland. Slut-d bevaras också i äldre nysvenskt

skriftspråk: råd (1603); likaså i svaga mask. Råde (1679) och fem råda (1764). Samma betydelse har i dalmål rådenden m bestämd form. Älvdalen, rådnd n. Mora, Sollerön, råddn n. Leksand; i Närke och Västergötland rådande m; i finlands-svenskan rådande m.n. Nyland, Österbotten och rådare m. i Nyland, Egentliga Finland och Österbotten ²⁸⁾.

Före d-bortfallet hade fornvästnordiskan råd, andeväsen, och verbet råda, råda, härska ²⁹⁾. Som Envall påpekar med flera exempel, anknyter detta rådande, härskande till frukbarhets-aspekten ³⁰⁾. Essensen i detta rådande, härskande var alltså ett rättsligt reglerande, kring fördelning av frukthetens goda. Detta konstaterande har betydelse även på så sätt, att man annars lätt, som Vogt ovan, kan komma att avfärda resonemanget kring rättsgudar etc med att det handlar om frukthetsgudar. Här förelåg från den tidens verklighetsuppfattning ingen motsättning, vilket bl a visas av språket. När man studerar relationen religion - rätt, måste man utgå ifrån den undersökta relationens context, inte senare tiders.

Gränsmarkeringen rågången utgjorde med all säkerhet en avgränsning ur aspekten rättslig reglering av frukthetens positiva verkningar, en avgränsning gentemot yttervärlden, mellan grannar etc. Det var en avgränsning som anknöt till fornvästnordiskans råd i betydelsen suprahuman frukthetshet-makt. Den makt detta begrepp anknöt till utgjorde ideologiskt centrum kring och utifrån denna makt byggdes hela verklighetsuppfattningen, inklusive rättsordningen upp, vilket språket visar. Om kopplingen frukthetshetgud - råsten erinrar möjligen också namnet Säterpitten på en råsten vid gränsen mellan Hedemora och Sätters socknar liksom flera liknande exempel. Vi vill dock gentemot Envall understryka, att nutida folkliga benämningar utgör alltför osäkra källor ³¹⁾.

VIII:5 Kunor och rätt

Vi vill med detta avsnitt visa, att man använde runskrift i

syfte att med sakral anknytning främja egna rättsliga intressen. Vi hävdar dels, att runornas namn återspeglar en sakralt - rättslig uppfattning, och att det finns exempel i vilka runorna användes i sakralt - rättsligt syfte. Det har varit en debatt om huruvida runorna i sig var magiska, eller om de bara var profana redskap att uttrycka tankar med ³²⁾. Denna debatt förefaller oss något konstlad. Det var givetvis effekten av runanvändandet, som fyllde folks sinnen. Det som behöver diskuteras här är därför om användandet återspeglar eller inte återspeglar en uppfattning av sakral art hos den förkristna befolkningen. Vi behöver i vårt arbete inte på något sätt gå in i diskussionen om relationen magi - religion.

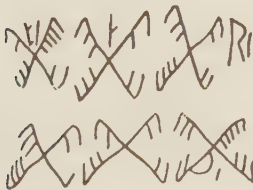
Sakralt - rättsligt innehåll i runornas beteckningar

Runornas namn har praktiskt taget varit de samma i hela det germanska kulturområdet ³³⁾. Namnen börjar med det ljud för vilket respektive runa var tecken och har naturligtvis i övrigt utformats av tillkomstmiljöns dominerande syn på tillvaron, en syn som runorna återspeglar. Det är säkerligen ingen tillfällighet, att själva den gemensamma beteckningen, runor, visar att dessa hade sakral användning. I Wulfilas gotiska bibelöversättning betyder ordet runa, som Agrell påpekat, mysterium, hemlighet, magiskt tecken ³⁴⁾. Nynorskans verb runa betyder även idag spå, utöva trolldom ³⁵⁾. Det är också betecknande, att såväl den äldre futharkens inledande som dess avslutande runor anknyter till väsentliga aspekter av den rättsliga relationen ägandet. Vrunan, som inleder runraden, har en urgermansk beteckning som motsvarade fornisländskans fé ³⁶⁾, lös egendom, och den avslutande X-runan har en urgermansk beteckning motsvarande óðal, fast egendom, ärvt boställe. Ordet är identiskt med odal ³⁷⁾. Dessa var av sociala förhållanden att döma mycket centrala begrepp i förkristen rättsordning. Som vi tror oss ha visat och kommer att återkomma till nedan hade den fasta egendomen en markant särställning i rättsligt hänseende

såsom släktens ärvda jord. Ödal och motsvarande begrepp var föreställningar som fokuserades i den sociala tillvaron. Den rättsliga aspekten (här på en transaktion) är också framträdande i namnet på g-runan, X, anglosaxiskans gifu, gáva, ett runnamn som tvivelsutan också betytt offer ³⁸⁾. Det bör nämnas i sammanhanget, att det finns runinskrifter från 600- och 800-talen som uttryckligen säger, att runorna har gudomlig härkomst: Nolebysten, 600-talet e Kr: "runo fahi raginaku(n)do", Sparlösaasten, 800-talet e Kr: "runaR þar raeginkundu" jfr reginkunnr, av gudomlig härkomst. ³⁹⁾

Runinskrifter med sakralt - rättsligt syfte

Det finns många exempel på att man med runinskrift sökt skydda person och(eller) egendom. Vi skall här presentera en del av dem. Ett framstående exempel utgör Rökstenen. Som Hugo Pipping med rätta påpekat är Rökstenen ett juridiskt dokument avsett att vara faderskapsintyg ⁴⁰⁾. Inskriften bekräftar, att en nyfödd gosse var äktfödd son. Den intygar, att Sibbe vid nittio års ålder avlat en son, en uppgift som det var juridiskt nödvändigt att dokumentera. Vi tillägger, att vi här har ett framträdande exempel på hur man med sakrala runor, avancerade runchiffer, nämnande av Tors namn etc, uttryckte en rättssyn, där den nyföddes personrättsliga status förankrades i det suprahumana, d v s riten att göra ristningen med alla chiffer etc, gör att barnet får den avsedda juridiska ställningen. Varför nämligen blanda in chiffer i sammanhanget om det inte var så att just riten skapade den önskade juridiska situationen?



SIBBE FRÅN VI AVLADE
NITTIOÅRIG

Futharken, ristad i rätt ordning syntes av det stora antalet ristningar att döma uppenbarligen allmänt ha haft en skyddande effekt ⁴⁰⁾. Ofta uppträder futharken ensam som formel, men ibland i kombination med annan, särskild sådan. Den äldre futharken (som efter de stora språkliga förändringarna på 600- 700-talen utvecklades till den yngre, vikingatida) är i sin helhet inristad på den s k Kylverstenen, som utgjort en av sidohällarna i en gotländsk gravkista från 400-talet. Stenen bär jämte äldre futharken inskriften sueus, ett ord som förefaller vara en sakral formel ⁴¹⁾. Det kan läsas med samma resultat från höger eller vänster, (s. k. Palindrom), utan att ge oss någon språklig innebörd. Denna möda har ristaren inte gjort i onödan. Troligen handlar det om att skydda graven.

Med runor ville man likaledes utnyttja de rådande suprahumana makterna till att skydda Björketorpsstenen, Blekinge: "Mäktiga runors hemlighet dolde jag här, kraftfulla runor. Den som bryter detta minnesmärke skall ständigt plågas av arghet. Svekfull död skall träffa honom. Jag spår fördärv" ⁴²⁾. Likaså säger ristaren av Stentoftastenen, att han dolde mäktiga runor, "falh ek hedra ginnarunaR" ⁴³⁾, uppenbarligen avsedda förmå det suprahumana att stå för den trygghet som våra nutida militär- och poliskårer, domstolar m m står för och som alltid utgjort det som rättsordningen i en reglerad tillvaro handlat om. Vi skall nämna några exempel till, det finns många: Fyrungastenen, Noleby i Västergötland, från 700-talet säger: "Runor jag skriver från rådande makter stammande. Jag gör onåd." "Runo fahi ragina ku(n)do, tojeka unapou, suhurah susih". De två sista orden är som Linderholm påpekat möjligen en magisk formel utan språkligt innehåll ⁴⁵⁾. Tryggevaeldestenen, Själland, 900-talet säger: "Han skall plikta, som våldför sig på denna sten eller avlägsnar den" "sa uarpi at rita, is ailti stain þænsi, i þa hipan traki" ⁴⁶⁾. och Glavendrupstenen från Fyn, 900-talet, har samma innehåll med obetydlig avvikelse ur vår synpunkt ⁴⁷⁾. Glemningestenen, från 1000-talet säger: "Den skall bli straffad, som förstör

minnesmärket" "uirpi at rata, huas ub briuti" ⁴⁸⁾ och den ovan under divinationsavsnittet omtalade Skaernstenen, 1000-talet, ger följande varning: "En sejdkarl skall den man vara, som bryter detta kummel" "sibi:sa:manr, is:þusi:kubl:ub:biruti" ⁴⁹⁾. Ett grymt hot möter läsaren av den västgötska Salebysten, från ca år 1000: "Han skall gottgöra det och förgöra hustruns avkomma vid avlingen, han som hugger ner eller bryter upp korset" "uarpi at rata, aut at arkia ki(n)t miþ altum, kunu saR ias, haukui krus, (eþa) uf briutu" ⁵⁰⁾. Inte fullt lika skarp är formuleringen i en annan inskrift från samma landskap: "Runor ristar jag, de från gudarna stammande. Jag åsätter onåd. Må besvärjelsen (Sorgesången, suset) egga till höksnabb hämnd" ⁵¹⁾. I dessa exempel har ristarna ofta med tämligen snarlika inskrifter avsett förmå suprahumana makter att skydda minnesmärkena. Snarligheten kan ha flera förklaringar. Det kan vara så, att ett begränsat antal runmagiker ambulerade mellan olika orter, och det är också möjligt, att man använde sedvanliga formler, exempelvis Glemmingestenens - Salebystenens "uirpi at rata" och Tryggevaeldestenens och Glavendrupsstenens "at rita sa uarpi".

Genom att rista runor i en koppardosa från Sigtuna, har ägaren tänkt, att den skulle undgå tjuvar. Inskriften lyder: "Fågeln sönderslet den bleke rövaren. Jag märkte på likgöken hur han svällde" "Fugl velva sleit falvan fann'k gauk anas auka" ⁵²⁾. Den likaledes vikingatida inskriften på Sparlösastenen, Västergötland, säger mer om rättspraxis och rättssyn i tillkomstmiljön: "En helgedom misshandlar man inte. Den som förändrar tecknet (d v s vränger skriften) skall vara fredlös, (stå utanför lagen) perverst otuktig, känd och uppenbar för allt folket" "Vei ál(a)Ra mannr. Sá Sfi úgr(i)þ'(-gr(u)þ'), saer(þ)sk', 's snúi bendi, allom haer kunnR ok liuss!" Inskriften anges vidare vara ristad med bindande runor, vilket måste fattas så, att det var runornas suprahumana karaktär som skulle garantera, att det ristade skulle gälla under alla omständigheter "Hiok runoR þaer sa rapis kunni

snu i baendi", d v s "Jag högg dessa runor, den råde dem som kan. Jag gör dem bindande" ⁵³). Det är här samma typ av sexualfärgad rättssyn, där manlighetssnormen avgör rätts-subjektens rättsliga ställning, samma rättssyn som vi återfinner i fler källor och skall tala mer om nedan i kapitel IX om nid och svart sejd. Ūgr(i)þ är liksom Björketorpstenens ūt-iār beslāktat med gotiskans un-sibjis laglōs, gudlōs ⁵⁴), en konstruktion av språket som klart anger en sakralt - rättslig ideologi.

Med runor skyddade man sig inte bara mot vanliga, levande tjuvar och våldsverkare. Man skyddade sig även mot den avlidnes farlige ande, vilket kan utläsas ur ett runristat bronsbleck från Västergötland: "Jag gladdrar mot anden, mot den (anden) som är benāgen att gå, mot den ridande, mot den rännande, mot den sittande, mot den segnande, mot den farande, mot den flygande. Allt skall förlora sin livskraft och dö" ⁵⁵). Man skyddar sig också med runor gentemot sjukdomar ⁵⁶). Det handlar således om en helhetssyn. I en tillvaro full av makter och viljor på alla områden, inklusive de rättsliga aspekterna på tillvaron, använder man runor som sakrala redskap för att hantera sin situation.

Ristarna nämner ibland gudar, främst Tor, som skyddsmakter åt ex minnesmärket. Det man då gör är vanligen att man med sin ristning låter Tor, eller motsvarande, viga runorna. Runorna besitter således sakral kraft därför att gudens tecken av ristaren utnyttjats att ge dem sådan. Velandastenen i Västergötland, ristad ca år 1000, är ställd under Tors skydd. Inskriften slutar med: "Tor vige" " þur uiki" ⁵⁷). Samma utnyttjande av Tor till att viga runorna resp hela minnesmärket återkommer i många inskrifter, exempelvis DR 110 i Virring, som säger: "Tor vige detta kummel" "þur viki þisi kuml" ⁵⁸) och två i Glavendrop ⁵⁹ respektive S Kirkeby ⁶⁰), som båda visar att ristaren använt Tor att viga runorna. Det är säkert också denna funktion hammartecknet har haft när det ristades på runstenar och amuletter, en suprahuman

kraft som används att ge skydd ur rättslig synpunkt. Tors hammare tilldelas i saga- och skaldelitteraturen liksom i Snorres edda roll som det kanske främsta redskapet för rättsordningens upprätthållande, och i denna funktion återkommer tecknet på runstenar och amuletter. Användaren vill försäkra sig om skydd mot makter eller personer som vill skada honom till person eller egendom. Användaren vill upprätthålla och skydda sina rättsliga intressen. Hammartecknet återfinns på exempelvis Stenkvistastenen i Södermanland ⁶¹⁾, ett annat på den gotländska Tjängvidestenen ⁶²⁾. Det är ett vanligt och känt vikingatida runstensmotiv. Även i amulettform användes hammaren, vilket visas av många fynd ⁶³⁾. En amulett från Ödeshög har fått en mer personlig prägel genom att hammarskaftet gestaltats som ett ansikte ⁶⁴⁾.

Vi sade tidigare, att det snarlika uttryckssättet hos många inskrifter kan vara tecken på att man använde vissa formler. Vi nämnde också förekomsten av den för oss ännu otydda palindromen sueus, som troligen är en sådan magisk formel. På en norsk gravsten från ca 500 e Kr består inskriften av runorna (uppifrån och ner $\text{F}^{\text{F}}\text{N}$, d v s alu ⁶⁵⁾). På Eggjahällen, Sogn, är texten placerad så, att den är osynlig för omvärlden. Texten säger bl a, att den aldrig träffats av solen, och att den inte ristats med järn. Ingen får blotta stenen. Som avslutning finns även här $\text{F}^{\text{F}}\text{N}$, alu ⁶⁶⁾. En formel använd till skydd har vi säkert också att göra med i en guldbrakteat från Fride, Gotland. Den består till sin utsmycknad av såväl bild som text. Bilden utgörs av ett hjälmförsett människohuvud över ett fyrbent djur, likt en häst men med två markanta horn. Djuret måste vara ett sagodjur. Inskriften, som är av äldre futharken lyder $\text{M}^{\text{M}}\text{N}^{\text{N}}\text{F}$ d v s EELIL ⁶⁷⁾. Den andra och den tredje runan hänger ihop och bildar på så sätt en ↑-runa, ett välkänt tecken på runstenar, uppträdande såväl separat, skilt från övrig text, som såsom i detta fall utgörande en sidoeffekt av att ristaren bundit samman två andra runor, här M och F d v s e och l. Det har gjorts fler-

faldiga försök att tolka texten, men EELIL är troligen en formel utan språklig innebörd. Samma formel, med bindruna och snarlikt utförande i övrigt finns på en brakteat från Sutarve, Gotland ⁶⁸). Denna är mindre än den från Fride och saknar en del kantörneringar. Vidare är människoansiktets (profil) öga runt, medan ögat på den från Fride är mandelformat. Annars är de två brakteaterna tämligen snarlika. Båda visar ett hjälmförsatt ansikte i profil placerat över ett fyrbent, hästliknande djur, som dock har två markanta horn.

VIII:6 Högsätets roll i arvsrätten

Högsätets centrala roll i rättssammanhang berör vi i detta arbete även i andra avsnitt, främst i sammanhang med besittningstagande av obebyggt land och i avsnittet om edsavläggande. Högsätet framstår i de källor vi nu skall tala om, som centrum i hushållet. Det utgör här som i andra fall en förmedlande länk mellan de olika generationerna i släktgemenskapen, och det har i arvsrätten en klart framträdande roll att konstituera släkten som juridisk person. Högsätet framträder jämte släktens gravhög som ett av de främsta uttrycken för det som enligt rådande rättsyn konstituerar släkten som juridisk person, nämligen enheten mellan släkt (levande - döda) och släktjord. Det är en fruktbarscentrerad rättssyn som framträder, en helt annan verklighetsuppfattning än missionens och den kanoniska rättens.

Vi skall först betrakta några exempel ur den norsk-isländska litteraturen. Samlingsverket Fagrskinna, vars författare reser stora krav på att bli tagen som kunnig i samhällseliga frågor, säger i kapitel 18, att arvingen inte får sätta sig i högsätet förrän man druckit arvöl efter den avlidne "en sa er gera lete aerfit skyllði aeigi fyrr saetiaz i þess manz saete er hann aerfði, en menn drykki aerfit" ⁶⁹), vilket, som Emil Birkeli med rätta påpekar, måste ses som att man ärvde själva högsätet ⁷⁰). Detta konstituerade den ärvda egendomen juridiska status liksom

det konstituerade den därtill anknutna släktens. Samma roll tilldelas högsätet i den sent nedskrivna (senare delen av 1300-talet) Flatöboken, där det sägs om kung Håkon Håkonsson att han skulle kunna kräva arv och högsäte (Eyvind om Håkon Håkonsson) "þa maetti hann ganga til ok krefia (þa) arfs ok or haasaeti enn setiaz sialfr i staðinn." ⁷¹). I Vatnsdöla saga visas samma sak av att ingemundssönerna tar avstånd från att använda den dräpte faderns högsäte innan man hämmats honom, medan detta däremot gick bra sedan hämnden verkställts ⁷²). Det fanns en anknytning till den dräpte fadern i högsätet, liksom till den övriga hinsidiga delen av släkten. Denna gemenskap konstituerades av högsätet, och utgjorde grundval för arvsrätten.

I lagtexterna framträder samma sammanhang och funktion för högsätet. "När en man dött, skall arvingen sättas i högsätet", säger äldre Gulatingslagen kapitel 115: "Nu er maðr dauðr, arve skal i ondvege setiazt" ⁷³). Det är ledarskapet för en juridisk person arvingen övertar när han sätter sig i högsätet. "Så länge den befintlige huvudmannen förmår sitta i högsätet skall han själv råda över tillgångarna" säger äldre Frostatingslagen kapitel 9:20: "Siálfr skal hverr ráða fé síno meðan hann má sitia i ondvegi síno, svá cona sem carlmaðr", och motsvarande stadgas i flera andra lagar ⁷⁴). Att sätta någon i högsätet innebär att denne ärver chefskapet för den juridiska person släkten utgör. Såväl äldre Gulatingslagen som Frostatingslagen använder begreppet sätta sig i högsätet, "setiazt i Ondvege" ⁷⁵), resp sätta sig i arv, "setsc i arf" ⁷⁶), i betydelsen ärva. Därtill är det av intresse att påpeka, att högsätet även hade den av oss hävdade konstituerande rollen i delgivningssammanhang. Således hävdar äldre Frostatingslagen kapitel 10:2 att den som skall delgivas en stämning till rättegång, skall delges denna i sitt högsäte: "þá stemni hann (budbäraren med delgivningen) honum inn til anvegis með kvöðu váttnum, sínum. Nú er þeir réttir til at bera baedi heimstemnu vitni oc kvöðu vitni" ⁷⁷). Motsvarande sägs i äldre Gulatingslagen kapitel 35 och 266 ⁷⁸).

Det kan vara av fenomenologiskt intresse att nämna, att anglosaxerna benämnde högsätet arvstol, "yrfestôl", och att till detsamma knöts ledarskapet för den aktuella juridiska personen såväl när denna utgjordes av släkten, bygden eller riket ⁷⁹⁾.

Det är sannolikt, att högsätet haft en roll motsvarande den det tillmätas i norsk-isländsk litteratur och i lagtexter, att konstituera släkten som juridisk person visavi samhället i övrigt och att göra detta såsom varande förbindelselänk mellan de levande och de hinsidiga generationerna i släktgemenskapen.

VIII:7 Sakrala bruk i äktenskapsrätten

Samlevnadsformer mellan män och kvinnor har alltid varit kringgärdade av rättsliga aspekter. I en världsbild som den vi tidigare mött i fornnordiska sammanhang, där tillvaron var beroende av suprahumana makter, viljor, vore det egendomligt, om inte rättsreglerna kring samlevnaden vore förbundna med kultakt. Det finns exempel på offrande till en gud i samband med giftermål ⁸⁰⁾ men här skall vi närmast mer distinkt tala om relationen riter - juridiska aspekter.

I våra hällristningar finner vi såväl många som starka belägg på ett fruktbarhetscentrerat synsätt, med framträdande erotiska aspekter. Ristningarna har allmänt, säkert med all rätt, hänförs till bronsåldern, perioden 1500 - 500 f Kr ⁸¹⁾. En bild utan text är dock väldigt svår att tidsbestämma. Problemet med tidsavståndet mildras i vårt fall av att sedvänjor, som är produkter av livsåskådningsmässigt centrala faktorer, som uppfattningen om tillvaron och dess makter brukar sträcka sig över långa tidsåldrar. I avsnittet om runor och rätt har vi sett, att Tors hammare kunde användas som skyddande makt. Nu finns det hällristningar, som visar hammarliknande föremål i kombination med hjulkors och phallosar, d v s kända fruktbar-

hetssymboler ⁸²⁾. O Almgrens slutsats från dessa ristningar, att bronsåldersguden i sig förenade de attribut, som senare är fördelade på phallosguden Frej, yx- resp hammarguden Tor och spjutguden Oden ⁸³⁾ förefaller fullt rimlig, och det är inte heller säkert att denne "ursprungsgud" som föreställning behöver placeras så långt tillbaka i tiden som bronsåldern. En sakralt grundad helhetssyn på tillvaron, där naturligtvis även tillvarons juridiska aspekter ingått.

I Hvitlycke, Tanum, Bohuslän finns en ristning, som möjligen kan kopplas till en situation motsvarande giftermål. Den brukar i litteraturen utgöra det klassiska exemplet på ristning av bröllopsscenen. Som synes på bilden, är mannen och kvinnan sammanbundna vid knäna, vilket jämte den gemenskap de två uppvisar i övrigt måste tas som tecken på att bilden skall visa att de hör ihop. De två, som förefaller fullt upptagna med varandra, tilldrar sig intresset från en tredje gestalt, försedd med upprättstående phallos. Denne tredje gestalt, som är dubbelt så stor som de älskande är i färd med att föra en stor hammare eller yxa mot dessa ⁸⁴⁾. Det verkar klart, att de tre gestalterna ingår i en gemensam bild, med ett gemensamt budskap, det suprahumanas vigande av gemenskapen mellan man och kvinna. Skillnaden i storlek på gestalterna är en över hela världen praktiserad och välkänd metod att åskådliggöra olikhet i makt. Giftermålet som åskådliggöres skulle således vara knutet till ett rituellt vigande medelst en med suprahuman anknytning försedd hammare - yxa. Det förefaller oss och uppenbarligen andra, att bilden inte med samma rätt kan förstås på annat sätt. Ett starkt indicium föreligger.



I en världsbild full av suprahumana makter och viljor är innebörden av rättssäkerhet och juridisk giltighet, att transaktionen, här giftermålet, är återförsäkrad hos det suprahumana i detta fallet fruktbarhetsmakten. Än idag kan äldre människor erinra sig, att man förr lade en stenyx under brudsängen. Kanske var denna sed en kvarleva av en sådan återförsäkring.

I Trymskvädet ges en motsvarande version av hammarens roll i stiftandet av äktenskap. Situationen i kvädet är den, att Trym tror sig stå inför att bli vigd med gudinnan Freja. Trym säger då:

"Berid inn hamar,	"Bär in hammaren
brúði at vígia,	att víga bruden,
leggit Miðllni	i möns knä
ímeyiar kné,	skall Mjöllner läggas,
vígít ocr saman	víg oss samman
Várar hendi ! "85)	med Várs händer ! "

Så sent som i 1529 års svenska kyrkohandbok, skriven av Olaus Petri, står i consensusformeln inte vårdtecken utan wárteekn, d v s vártecken: "Iach N tagher tich N nw til mina echta hustru til at elska tich i nödh och lost och til itt wárteekn giffuer iach tich thenna ring." Brudens svar: "Iach N tagher tich N nu til min echta bonda til ath elska tich i nödh och lust och til itt wárteekn tagher iach aff tich thenna ring" 36). Som påpekats av A Åkerblom 87) och senare etymologiskt utretts av H Ljungberg m fl 88) utgör d i vårdtecken ett senare tillskott, och ordet vártecken erinrar om gudinnan Várs (Várs) roll som äktenskapslöftenas gudinna sådan denna skildras av Snorre i Gylfaginning: Vár, hon lyssnar till folks eder och trohetslöften män och kvinnor ger varandra. Därför nämnes sådana mål várar. Hon hämnas också mot dem som bryter mot det utlovade. (Vár, hon hlýðir á eida manna ok einkamál er veita sín á milli konur ok karlar; því heita þau mál várar. Hon hefnir ok þeim er

brigda." 89). Säkert med all rätt konstateras även av Cleasby m fl att Vár's namn utan tvivel kommer från várar och ger ett flertal exempel ur norrön prosa och eddadiktning, som visar att detta begrepp har ett betydelseinnehåll, som är centrerat kring, förpliktelse, förbund, samt pekar på besläktade ord i andra germanska språk 90).

Det finns i den norröna litteraturen många exempel som är aktuella här. I likhet med Åke V Ström kan man utifrån exempel i sagalitteratur, eddadikter, Snorres Edda och Adam av Bremen göra en uppställning av de olika momenten vid ingående av äktenskap 91), nämligen

- a) Frieri 92)
 - b) Positivt svar från brudens målsman eller bruden själv
 - c) Fästning 93)
 - d) Ölgille med offentligt kungörande genom en formel, giftermål 94)
 - e) klädandet av bruden 95)
 - f) Hemförandet av bruden
 - g) Måltid gemensam för de berörda släkterna
 - h) Offer till Fricco 96)
 - i) Gåvor till brudens släkt 97)
 - j) Vigande med hammare och åkallan av gudinnan Vár 98)
 - k) Sängledning
- (Momenten b,f,g,k behandlas nedan utifrån lagtexter).

En sådan sammanställning är givetvis högst hypotetisk, det sammanställande elementet består av vårt allmänna intryck från den norröna litteraturen. Det är dock helt oavsett denna svaghet viktigt att ta fasta på, att uppställningen stämmer ganska väl med den skildring som ganska unisont och utan motsägelser ges i tidiga kristna lagtexter, varom mer nedan. Det är också viktigt att ta fasta på att man enligt alla dessa källor, såväl norrön litteratur som lagtexter, med riter förändrar folks juridiska status. Det är en unison verklighets-

uppfattning, att man med riter förändrar verkligheten, här ur juridisk aspekt, och därmed ger man uttryck åt en helt annan verklighetssyn än den kanoniska rättens. Dessutom fokuseras i dessa källor äktenskapet som avtal mellan släkter, allt sammanlagt en helt annan syn på äktenskapet än den kristna sakramental.

Handslaget, som nämns i ovanstående strof ur Trymskvädet var ett vanligt rättsligt - rituellt förfarande. Det var ofta det bindande momentet i det avtal, trolovningen, som gjordes mellan flickans fader och brudgummen in *spé*. Som vi skall återkomma till nedan i avsnittet om edens roll i rättspraxis, var handslaget ingalunda någon tom artighet, utan innebär närmast en motsvarighet till vår tids pantförskrivning, (Jfr sid 229), allmän i avtalssammanhang. Överenskommelsen pantförskrevs med handslaget, och pauten utgjordes av de möjliga konsekvenser som låg i den suprahumana anknytningen. Handslaget mellan friaren och kvinnans målsman, giftomannen var även enligt landskapslagarna ett krav. Ett annat krav var hemgiften. Enligt vad som allmänt säges i de tidiga norska lagarna, användes begreppet "*Heimanfylgja*", hemmafylgja som ett juridiskt begrepp motsvarande vårt hemgift ¹⁰⁰). Att man i centralt juridiskt sammanhang använder ett sådant begrepp, visar hur rättssynen en gång prioriterade sakral förankring av transaktionen.

Enligt tidiga svenska landskapslagar, utgjorde äktenskap ett avtal mellan de två berörda ätterna, inte något sakrament, som i kanonisk rätt. Avtalet hade tre beståndsdelar, nämligen fästning, giftermål och sängledning. Samtliga tre delar var knutna till riter. Vid fästningen skulle friaren ge kvinnans släktingar fästegåvor. Efter fästningen följde brudfärden, varvid bruden fördes till mannens hem, där man höll gästabud. Vid detta gästabud höll giftomannen ett tal, giftermålet, varigenom bruden överläts till brudgummen. I äldre Västgötalagen, i Upplands- och i Hälsingelagarna finns giftermål bevarade: "Nu äskar man ljud och ber skyldomännen förrätta giftermål. Då skall den, som är hennes närmaste skyldeman,

gifta bert kvinnan, till heder och till hustru och till halv säng, till lås och nycklar ok till laga treding ok till allt det han har eller kommer att ha i lösöre, till all den rätt vår lag stadgar och som den helige konung Erik gav, i Faderus, Sonens och den Helige Andes namn": "Nu aester man lyub ok bepes giftaer maal aff skyldum mannom. þa a þaen kunae gifta som skylduster aer till hepers ok till husfru. ok till siaeng halfwrae till lasae ok lyklae, ok till laghae þripungae. ok til alz þaes han a aeller han afwlae fa i lözörum til allan þaen raet war lagh aeru. ok þaen haelghae eriker konunger gaff i nampn faþurs ok sons ok þaes haelghe andae" ¹⁰¹⁾.

Det tredje momentet, sängledningen, bestod i att brudparet skulle dela säng i vittnens närvaro. Först när brudparet kommit på gemensamt bolster och under gemensamt täcke i vittnens närvaro säger äldre Västgötalagen, har man helt fullföljt vad som krävs i ritualen skilia firi gipt. "Sva aer firi gipt at skiliae. þaghaer þer komae þa þi a en bolstaer ok undir enae bleo þa a hun þriþiung i bo ok þrer maerkaer at hindraedax gaet af hand lot". ¹⁰²⁾. Nu är brudgummen brudens förmyndare, sedan återstår endast överlämnandet av morgongåva till hustrun följande morgon ¹⁰³⁾.

Till begreppet bulstaer ok bleo, alltså den äktenskapliga sängen, var knutna bestämmelser kring äktenskapsbrott. Det var genom kränkning av bulstaer ok bleo äktenskapsbrott uppstod, alltså genom kränkning av just det som påtagligt till och med verbalt var knutet till den rit varmed äktenskapet i fråga erhållit sin juridiska status. Enligt äldre Västgötalagen skall den bedragne äkta mannen, om han dräpt den som han funnit i sin hustrus säng, ta bulstaer ok bleo till tinget, visa upp de nedblodade sängkläderna samt det dödande såret och föra talan mot den döde. "Draeper mæpaer man i slangu hos kono sinni aeller annerstaþ laglikæ mæþ vittnum takin, taki bulstaer ok bleor, fœre til þings, lati

sea bloþ ok baend, givi döþom sak ok vittni maef tvaenni tylptum naemdaer manz vittnum ok haeraezhþingae ok laeggi sipaen ugildaen han a þingi." 104). Den "brottslige" hade alltså tagits lagligen med vittnen, varför det anmärkningsvärda förfarandet att ta med sängkläderna till tinget inte kan ha varit motiverat av nödvändighet att bevisa något (om de nu alls kunde tillmötas beviskraft). Ett annat anmärkningsvärt förhållande är att man i lagtexten, där man ju bara tog med väsentligheter, bestämt påpekar att lakan och bolster skall tas med. Säkert är förklaringen, att lakan och bolster utgjorde något centralt i den rit varigenom den rättsliga relationen äktenskap blev till. Enligt Upplandslagens ärvdabalk skulle den äkta mannen binda samman de brottsliga, såväl döda som levande, och föra dem till tinget. "Nu kan man annaen takae .j. siaeng maef kunu sinni. ok slar han þaer .i. hael. aellr baþin þöm. þa skal han þem samaen fiaetrae. döþ ok quik. aellr baþin döþ. ok swa til þinx förae." 105). Varför i lagtext kräva ett så anmärkningsvärt förfarande som att binda samman levande och döda? Jo av rituella skäl. Här som i annat tog lagen enbart fasta på väsentligheter. Brottsslingen blir lagbrytare genom att inför tinget visas ha förbrutit sig mot den rit som gjort äktenskapet juridiskt giltigt. Han görs alltså likaså rituellt till lagbrytare.

Visst kan det tänkas att en del av lagtexternas återgivning utgör sentida varianter, som vuxit fram långt från den fornordiska tidens slut och i kontakt med kristendomen. Man bör dock observera, att de tidiga kristna lagarnas ganska enhetliga vittnesbörd om riter vid ingående av äktenskap, dels stämmer tämligen väl med den norröna litteraturens skildringar, dels ofta avviker kraftigt från kristen praxis. Det är helt klart att det inte är den kanoniska rättens syn på äktenskapet, såsom varande ett sakrament, som har präglat de källor vi anført, utan det är istället äktenskapet som släktangelägenhet som hela tiden står i fokus, i kombination

med en klart icke-kristen syn på ritens förmåga till förändring av verkligheten. Det sagda är representativt även för äktenskapsbalkarna i övriga tidiga kristna lagtexter, såväl svenska som norska ¹⁰⁶). Här bör föreligga en äldre inhemsk tradition. Lagbestämmelser har växt fram under en längre tid innan de skrivs ner. Det har varit så att en rättspraxis rotad i samhällets värderingar växt fram och sedan kodifierats.

I forskningsöversikten talade vi om brudstenen. John Meier har gjort en jämförelse omfattande flera indogermanska folk och anser sig kunna belägga fenomenet även för Norden, då med berättelser från 1600- 1700-talen ¹⁰⁷). Dessa sentida belägg kan man nog inte använda på det sättet. Det är däremot ur religionsfenomenologisk synpunkt av vikt att känna till deras existens, samt att det finns förkristna belägg från andra indogermanska folk, och att seden bland dem uppenbarligen varit utbredd ¹⁰⁸).

Brudstenen tillhör de avlidna förfädernas grav. Den är en helgedom för släkten. Den har funktion av sakralt - rättslig art i samband med giftermål, motiverad av att kvinnan då skall överföras till en annan släkt. Den har också funktion vid initiations- och separationsriter. Den verkar automatiskt i och med att det utförs vissa handlingar vid eller på stenen. Den är knuten till krafterna i förfädersgraven. Den stämmer väl med vad vi tidigare funnit om denna gravs roll i släktens resp det vidare samhällets funktion. Det handlar om samma gravcentrerade utilitaristiska synsätt, som rot för rättssynen. Dessutom återspeglas här samma icke-kanoniska verklighetsuppfattning där en rit kan omskapa verkligheten, här i juridisk äktenskapsrättslig synpunkt. Rit utgör grund för rätt. Äktenskap var en viktig institution i släktens liv, och den om någon bör tilltros anknytning till förfädersgraven den gång denna hade ovan skisserade roll i den sociala tillvaron. Detta resonemang kan dock inte ligga till grund för

något indicium för brudstenens användning i det förkristna Norden.

VIII:8 Ättledning

Under förkristen tid levde folk i ett ättsamhälle. Det förefaller uppenbart, att medvetandet om tillhörighet till en viss släkt utgjorde en grundläggande del i den enskildes verklighetsuppfattning, ja i hela hans eller hennes existens. Genom ätten fick den enskilde känsla av värde och liv. I mellanhavandet mellan ätterna återspeglas detta förhållande bl a däri, att den som stod utanför ätterna, av någon anledning ansågs sakna ättillhörighet, också ansågs rättslös. Ofria personer var ättlösa och således också rättslösa. De källor som kommer att anföras här hävdar att man med rit kunde ändra denna juridiska status. Även i detta fall omskapade alltså, hävdar källorna, riten verkligheten, här i dess familjerättsliga aspekt, ett helt annat synsätt än det kanoniska.

I Landnámabók och saga-litteraturens personskildringar ingår som ett stående moment angivande av släkttillhörighet och beskrivning av släktens rykte, ställning i olika avseenden. Det är uppenbart att den beskrivne personens människovärde anses utgöra en funktion av ättens status.

Såväl norska som svenska lagtexter påvisar emellertid en intressant möjlighet för ofritt barn, barn till fri fader och ofri kvinna, att bli upptagen i den frie faderns ätt. Metoden kallas ättledning, Enligt äldre Gulatings- och äldre Frostatingslagarna skedde ättledning vid ett ölgille, till vilket skulle bryggas minst två tunnor öl. En treårig oxe skulle slaktas, och av huden från dess högra framben skulle man tillverka en sko, som skulle sättas bredvid ölkaret: "þa skal hann gera þriggia sallda ól horzera maela oc hugga við oxa þritidung. Oc fla af fit af fremra fote hógra megin. Oc gera af sco oc setia við skanker." Därpå

skulle ättens manliga medlemmar tillsammans med den tilltänkte nye släktingen sätta foten i skon, varvid den som tog in honom (inget i texten antyder att det kunde röra sig om kvinnor) i släkten uttalade följande formel "Jag leder denne man till de äodelar, som jag gav honom, till skuld och till gåva och till sess och till säte, och till böter och till ringar och till all den rätt, som tillkommit honom om hans moder blivit köpt med giftogåva". "Nu skal sva mæla at ec leidi þenna mann til fiar þess er ec gef honom, oc til giallz oc til giaver. oc til sess oc til sætes oc til bota oc til bauga oc til allz rettar sva sem moder hans vaeri mundi keypt" ¹⁰⁹). Även i äldre Frostatingslagen ¹¹⁰) och i ett flertal andra norska lagställen ¹¹¹) belägges ättledning. Iträdandet i skon skedde i den turordningen att först kom han som tog upp den nye släktingen, därefter den ättledde, de som skulle ge den ärrledda arv, de som tillerkände honom rätt till jord, samt därefter övriga släktingar: "Sa skal fust i sko stiga er mann leidir i aekt. en þa hinn sialfr er i aett er leiddr. en þa hinn er arve iatte. en þa hinn er oðrlom iatte. en þa þeir frendr." "Nu skal stiga fader i sco. ef hann leidir sun sinn i aett. oc *svnr* hans sa er fulltiða er. Nu er þat aettleiðing at fullu" ¹¹²).

Även äldre Västgötalagen talar om ättledning. Enligt denna lag skall ättledning ske på tinget. "Aetleþer Y apal kono barn allae viðgangit a þingi" ¹¹³). Något närmare om förfarandet framgår inte.

Såsom Gerhard Hafström med rätta påpekar, kan detta sätt att ge utomäktenskapliga barn samma status som inomäktenskapliga inte komma från den kristna kyrkan, som ju hävdade att endast om föräldrarna gifte sig kunde något sådant ske ¹¹⁴). Det är därför säkerligen förkristna förhållanden som återges

VIII:9 Vattenösning av barn

Landnámabók och den norsk-isländska sagalitteraturen skildrar

på åtskilliga textställen existensen av en förkristen rit som erinrar om det kristna dopet ¹¹⁵). Genom att visa upp det nyfödda barnet för föräldrarna, ösa det med vatten och ge det namn, blev barnet vad vi kallar rättssubjekt, bärare av rättigheter och skyldigheter. (Även spädbarn är ju genom t ex ägande bärare av skyldigheter. En annan sak är att förmyndare svarar för utförandet av dessa). Riten förvandlade barnet till rättssubjekt.

I Landnámabók berättas om ett barn som inte var tilltänkt att få denna möjlighet. Barnet skulle sättas ut, och man var i färd med att iordningställa dess grav. Men så hände ett under. Barnet började tala, och begärde att bli lagt i sina föräldrars armar. Efter detta ändrade man mening. Barnets liv var räddat och han blev öst med vatten ¹¹⁶). Holmverja saga berättar om ett annat fall, att man inte skulle ösa barnet med vatten förrän man var säker på att modern skulle överleva. Hon dog, och barnet sattes ut ¹¹⁷). Men barnet hittades av andra, och östes med vatten. Det blev sedan identifierat, men utsättarna vågade nu inte döda det, eftersom det östs med vatten. Ett dödande skulle betyda mord... "þat var mord kallathat drepa barn frá því er þau voru vatni ausin" ¹¹⁸). I och med riten hade barnet förvandlats till rättssubjekt, verkligheten hade omskapats i sin juridiska, familjerättsliga aspekt. I samtliga anförda exempel används begreppet ösa med vatten, "ausa vatni" och motsvarande medan alla texter som talar om dop av kristen art använder beteckningen skírn, rening, resp verbformen skíra, rena, vilket påpekats av Konrad Maurer ¹¹⁹). Denna skillnad i uttryckssättet blir anmärkningsvärd därigenom att skíra, såsom Maurer (ovan i annat sammanhang) påpekat, uppenbart är en översättning av latinets purgatio. Till den kristna kulturkretsen, maktapparaten, lagstiftningen hörde översättningen skírn, medan däremot ösa med vatten inte hörde dit. Varje språkligt uttryck hör till sitt eget sociala sammanhang. Antingen har saganedtecknarna funnit på begreppet, eller så är det verkligen förkristet. Nu kom saganedskrivarna från den kristna kulturkretsen varför de, om de själva konstruerat

sedem, borde ha använt kristen terminologi, d v s skírn, men det har de i redovisade exempel inte gjort. Dopet var dessutom i kristendomen då som nu ett heligt sakrament, och att munkarna ifråga skulle finna på att tillerkänna de förkristna nordborna någon som helst motsvarighet till detta förefaller uteslutet. Det fanns från deras utgångspunkter inga som helst paralleller mellan heliga sakrament och vanliga sedvanor. Att skildra en folklig sedvana, som vattenösning, var en helt annan sak utifrån dessa skribenters synsätt. De skildrade ofta sedvanor. Inte heller föreligger det anledning anta existensen av en så spridd och konsekvent använd vandrings-sägen som det här eventuellt skulle vara frågan om.

Ytterligare indicium för sedens existens under förkristen tid, är att den framstår som en av två delar i ett fungerande rättsligt system, där den andra delen, utsättande av önskat barn, får anses fastställd för förkristen tid. I såväl Landnámabók som i sagalitteraturen framstår nämligen dessa två beståndsdelar, vattenösning -utsättande som en sammanhängande enhet, i det rättsliga systemet, sammanhängande helt enkelt därför att de båda är avsedda att fungera tillsammans, förutsätta varandra som alternativa rättsliga metoder att lösa den sociala (tvångs)situation det nyfödda barnets existens upplevdes framkalla. De utgör i den rådande ideologiska miljön två sidor av ett och samma rättsliga institut och förutsätter varandras existens i detta instituts uppgift, nämligen att hantera motsvarigheten till vår tids abortproblematik. Detta sätt att uppleva den sociala funktionen hos vattenösning - utsättning framgår allmänt i den norröna litteraturens exempel, kanske speciellt tydligt i vissa ¹²⁰). Att den tidiga kristna lagstiftningens förbud (och då i samtliga nordiska länder) endast fokuserar en del i det gamla juridiska sammanhanget nämligen utsättandet ¹²¹), men inte aktualiserar vattenösandet har säkert sin förklaring i lagstiftarnas strävan att fokusera den kristna ideologins och kanoniska rättens krav. Varför lagstifta om vattenösning?

Enligt vissa källor, Islänningabok, Kristni saga, ingick det i alltingsbeslutet om övergång till kristendomen, att utsättande av barn (liksom en annan förkristen sed, ätande av hästkött) även fortsättningsvis skulle vara tillåtet ¹²²). Enligt Njals saga förbjöds därvid båda dessa företeelser ¹²³). I alla dessa källor refererar man till och förutsätter allmän kännedom om denna för isländska förhållanden också tämligen storpolitiska händelse, känd av många. Barnutsättandet förbjöds också fast något senare, 1016; enligt Olaf den heliges saga ¹²⁴). Att så många källor och källor med motstridande budskap i andra punkter vad nämnda alltingsbeslut beträffar, samtliga förutsätter existensen av barnutsättandet som fenomen, ökar tilltron till att det verkligen upplevdes en social problematik av detta slag, vilket i sin tur styrker tilltron till vattenlösningens existens som rit. Det finns inga spår av andra metoder att rättsligt lösa den "abortproblematik" det här handlar om än institutet vattenösning - utsättning. Det blev ett ständigt återkommande inslag i kristen nordisk lagstiftning, att förbjuda utsättandet av barn (med undantag för gravt missbildade), men inte fokusera vattenösning, helt förklarligt utifrån kanonisk rätt ¹²⁵). Vidare är det just genom dopet barnet enligt lagtexterna blir rättssubjekt, bärare av rättigheter och skyldigheter, blir upptaget i samhällets gemenskap. Östgötalagen stadgar på tre ställen högt straff för den som dödar ett döpt barn. För odöpt barn stadgas däremot bara bötesstraff ¹²⁶). Även arvsrätten görs beroende av att barnet mottagit dopet, exempelvis stadgas detta i Yngre Västgötalagen och i Skånelagen ¹²⁷). Det är säkert inte den kanoniska rätten som ligger bakom och orsakar denna gradering av barnets rätt utan det förefaller troligt, att dopet ur rättslig synpunkt efterträtt institutet utsättning - vattenösning. Dopet omskapar i likhet med det förkristna institutet ur juridisk aspekt barnets sociala verklighet, barnets rätt graderas, vilket inte kan ha sin rot i kanonisk rätt, där dopet inte har denna egendomsrättsliga, arvsrättsliga etc graderingsfunktion.

Vi har således en mängd indicier av varierande tillförlitlighetsgrad för seden att med vattenösning göra barn till rättssubjekt, möjliga bärare av rättigheter och skyldigheter. Dels har vi åtskilliga fast av oss lågt värderade indicier i sagalitteraturen, men vi har också sådana med betydligt högre sannolikhet genom Snorre Sturlason, spec i Egil Skallagrímssons saga och dessutom i svenska och norska lagtexter. Men vi har mer än så. Vi kan slå fast sedens existens. Dels Landnámabóks skildring av sedvänjan, dels genom indicieargument: dopet var i kristendomen då som nu ett heligt sakrament. Att munkarna ifråga skulle finna på att konstruera åt de förkristna nordborna någon som helst motsvarighet till detta är uteslutet. Det fanns från deras utgångspunkter (liksom från nutida kristna) inga som helst paralleller mellan heliga sakrament och vanliga sedvanor. Det föreligger inte bara en skillnad i utförandet, utan en väsensskillnad. Att skildra en folklig sedvana, som vattenösning, var en helt annan sak utifrån dessa skribenters synsätt. De skildrade ofta folkliga sedvanor, något helt annat än att konstruera motsvarigheter till kristna sakrament. Det är i de anförda källorna inte heller den kanoniska rättens syn på dopet som sakrament, som står i centrum, utan det är släktangelägenheten som fokuseras. Slutligen hör den gradering av barnets personrättsliga arverättsliga och egendomsrättsliga status dopet har i tidiga kristna lagar inte hemma i kanonisk rätt. Vi kan dra slutsatsen, att vattenösning, tillsammans med utsättande med till visshet gränsande sannolikhet var en utbredd rättslig institution under förkristen tid. Till slutsatsen bidrar också det förhållandet, att riten stämmer väl med den indoeuropeiska tanken på ett rituellt renande som rättsutövningens ideologiska centrum (jfr ovan sid 88). Vi vet dessutom, att ordet skapa och motsvarande har en här aktuell äldre innebörd, nämligen just ösa med vatten, belagd i fornhögtyskan (700-1100). Först under senare tid har denna innebörd utvecklat ett eget verb, tyskans schöpfen. (J Pokorny a.a sid 931, samt Paul Hermann, Deutsches Wörterbuch uppl 5 sid 570, utg av Werner Betz, Tübingen 1966.) Det indoeuropeiska materialet ger alltså belägg för den ideologiska föreställningen skapa-ösa med vatten, vars juridiska tillämpning vi här diskuterar.

KAPITEL IX: NID OCH SVART SEJD

Vi behandlar i detta kapitel två metoder, nid och svart sejd, som båda på ett markant sätt visar hur en kring manlighets-ideal fixerad sexualsyn präglar hela rättsmedvetandet och bl a visar sig i framträdande förkristna rättsinstrument.

Nid var ett rituellt förfarande som omskapade den brottsliges juridiska status.

IX:1 Nid

Begreppet Nid och motsvarande finns allmänt i germanska språk ¹⁾. Innebörden är vanligen: avund, hat, fiendtlighet, strid ²⁾. I fornvästnordiskan hade begreppsinnhållet säkerligen en något annorlunda centrering, nämligen kring betydelsen håna, smäda ³⁾. Som verbform har fornvästnordiskan níða ⁴⁾. I såväl dansk som svensk runskrift finns det motsvarigheter till fornvästnordiskans níðingr (avledning av níð) i betydelsen "nedrig förbrytare", person som på ett särskilt klandervärt sätt brutit mot gällande regler ⁵⁾ och i denna betydelse finns níðingr även ofta återkommande i landskapslagarna ⁶⁾. Denna betydelse kan man slå fast har existerat i hela Norden under förkristen tid.

Norsk-isländsk litteratur

Nid framstår i denna litteratur som samhällets sätt att med uteslutande ur gemenskapen straffa de medlemmar, som avvek från accepterat beteendemönster. J Grim och J Hovstad har påpekat, att man inte dömdes till niding utan denna beteckning sattes på var och en som förbrutit sig mot gemenskapen ⁷⁾.

Vi hävdar att man i nidförfarandet med rit omskapade den brottsliges juridiska status. Vi hävdar också i samband härmed att rättsordningen inte enbart omfattat vad som försäggick på tinget. Rättsordning har vi definierat som i en gemenskap gällande regler, och huruvida brott mot dessa regler aktualiserades just på tinget, d v s i samhällets regi eller i andra fora,

är således inte en förstarangsfråga. Vi konstaterar att det inte var tinget utan den allmänna opinionen, som i fallet nidmärkning fungerade som domstol och i de fall det kunde gälla behandlade mål rörande brott mot i gemenskapen gällande regler. Vi har således här ett fall av ärendesuppdelning, skapad av två omständigheter: dels av statsmaktens begränsade organisation och kapacitet, dels av att det oavsett detta alltid utbildas någon form av rättsordning. Genom nidräkningsförfarandet anlätades vidare det suprahumana som motsvarande vår "verkställande myndighet". Nid-straffet pekar på en uppenbarligen mycket väsentlig centrering i dåtida samhällsideologi, nämligen att man för att vara fullvärdigt rättssubjekt, ha motsvarande rättslig kapacitet som bärare av rättigheter - skyldigheter, skulle vara manlig, modig, stark och potent. Nidmärkning innebar att man stämplades som mindervärdig i dessa avseenden och uteslöts ur eller degraderades som rättssubjekt av rättssamhället. Till dessa egenskaper var nämligen hela det godkända beteendemönstret centrerat. En av nidmärkandets centrala juridiska funktioner var den vi numera lägger i institutet fredskodom, d v s att delgiven part som inte kommer till domstolen förlorat målet. Nidmärkning var också generalklausul som användes på så sätt, att det agerande man ogillade på ett eller annat sätt härledades till att vara brott mot manlighetsnormen. När inga andra regler av mer avgränsad art kunde användas mot vad man upplevde som brottslingar, bade man denna generalklausul med vilken man i varje läge kunde tillfredsställa en tillräckligt kraftig opinions krav på hård bestraffning, utan att för den skull vara tvungen till lika behandling av alla synbarligen snarlika fall. Ett exempel på sådan juridisk härledningskonst finns i en skaldedikt i Snorres Heimskringla, Olaf Tryggvasons saga kapitel 33. Situationen i sagan är den, att den danske kungen Harald Blåtand och dennes fogde Birger konfiskerat all isländsk egendom i Danmark. Följande strof utgör så att säga islänningarnas rättsliga svarshandling, ett sätt att med nid av ovanstående centrering få de suprahumana makterna att skipa rättvisa, omskapa Haralds och Birgers

juridiska status så att gudarna jagar bort dem. Så lyder nidet: "Þetta er í nīdinu:

"Þás sparn á mó mǫrnis
mordkunnr Haraldr sunnan,
varð þá Vinda myrðir
vax eitt, í ham faxes,
en bergsalar Birgir
þöndum rækr í landi,
þat sá ǫld, í ǫldu
órfkr fyrir lífi." 8)

"Då den berömda krigaren Harald
i en hingsts skepnad for söder-
ifrån på skeppet, då blev vender-
nas mördare mjuk som vax och den
usle Birger, som gudarna förföljer
i landet gick främst i skepnad av
en mähr, det har folk sett."

Fogden Birger får här den hårdaste nīdmärkningen, eftersom han skildras som den passiva, vanmäktiga parten, vilket ytterligare stred mot manlighetsnormen⁹⁾. Denna centrering visar sig också däri, att det ständigt är män, som nīdmärkes. Männen kunde, som följande strof ur kvädet om Atle visar, nīdmärkas även för sådant som deras hustrur vållat. I manlighetsnormen ingick således att helt behärska sin totala situation. I strofen nīdmärker Gudrun sin make Atle för att han ätit av deras mördade söners hjärtan. Gudrun hade dödat sönerna, tillagat en måltid av deras hjärtan och låtit maken, som var helt okunnig om sammanhanget, äta av denna rätt. När Atle ätit kommer Gudrun med sin nīddikt:

....."enn nīð sagði Atla:
'Sona hefir þinna,
sverða deilir,
hierto hraedreyrug
við hunang of tuggin;
melta knáttu, móðugr,
manna valbráðir,
eta at ǫlkrásom,
oc í ǫndugi at senda." 10)

....."och hon sade detta nīð
till Atle:
'Svärdens skänkare, du har tuggat dina söners bloddränkta hjärtan, tillagade med honung;
Nu kan du i din yra smälta köttet från de döda, som du ätit som tilltugg till ölet och låta det komma ut bakvägen."

Nid är en utbredd företeelse i eddadiktningen och skalde-
diktningen, ofta med innebörd av nedsättande omdöme om
någon. Man hänför "brottet", avvikelser etc till begreppet
nid som således framstår som allmänt accepterat redskap för
brännmärkning, för otillåtna avvikelser från det av handlings-
mönster för vilket manlighetsnormen spelade en dominerande
roll. Till skillnad från vanligt förtal utgör nid ett i all-
männa rättsmedvetandet institutionaliserat förfarande ägnat
att omskapa någons juridiska situation. I eddadiktningen har
vi fenomenet nid i denna funktion, dels i ovan citerade
Atlaqvida ¹¹⁾. vidare i Völvans spådom:

"Þá kómr inn moeri mögr Hlóðyniar,
gengr Óðins sonr við úlf vega;
drepr hann af móði miðgarðz véor,
muno halir allir heimstöð ryðia;
gengr fet nío Fiörgyniar burr
neppr frá nadri, níðs óqvíðnom." ¹²⁾

"Då stiger ur djupet Hlóðyns
framstående släkting, Odens
son går till kamp mot ulven;
Arg är Midgårds värnare när
han dödar, alla människor
lämnar världen;
Fiörgyns ej nidmärkte son
går nio steg från den
besegrade ormen."

I kvädet om Sigurd och Regin har detta tagit sig uttryck i
begreppet níðgiald med innebörden böter (för släkting) ¹³⁾.
I prologen till Grimnismál framkommer brännmärkningseffekten
i begreppet mat - níðingr, i betvdelser en som är snål, med
maten. Även i skaldediktningen har vi framträdande exempel på
nidförfarandet tillämpat i rättsordningens tjänst. Dessa
exempel är intressanta även ur den synpunkten, att de med större
säkerhet än i fallet med eddadikterna kunnat hänföras till
vissa tidsperioder. Egil Skallagrímssons nidvisor mot Erik
Blodvix tidsbestäms exempelvis av Finnur Jónsson till 934.
Egil nidmärker här kungen med orden:

"Svá skyldi goð gjalda
gram reki bönd af höndum,
reið sé rogn ok Óðinn
rogn mins féar hönum;

"Må gudarna fördriva kungen.
På så sätt må de straffa honom
för stölden av min egendom.
Må makterna och Oden vredgas

folkmýgi lát floeja,
 Freyr ok Njörðr, af jörðum,
 leidisk lofða stríði,
 landþess, þanns vé grandar."15)

över honom; Landase, låt folkets
 förtryckare fly från sina
 jordegendomar; Må Frej och Njord
 hata den männens fiende, som
 kränker helgedomen."

Egil kombinerade detta verbala nid med resandet av nidstång, och vi återkommer därför till exemplet längre fram i anknytning till behandling av detta fenomen. (Kränkandet av helgedomen bestod i att Erik med militärmakt avbrutit den vid tinget pågående rättegången mellan Egil och hans motpart Eriks vän Qnund). Ytterligare stoff om vilka ideologiska värderingar, som låg bakom nidförfarandet får man hos två andra skalder, Kormak Qgundarssons nidvisor om Narve (mitten av 900-talet), där antagonisten beskrivs som odugligt matvrak¹⁶⁾ och Olav Tryggvasons hovskald Hallfred, vandrädaskald kallad, d v s den besvärlige skalden som i en dikt från ca 987 kritiserar motsvarande egenskaper; en niddikt mot rivalen Griss.

"Svá nökkvi verðr sökkvis
 sannargs troga margra
 Ögilig fyr augum
 allheidins mér reidi,
 sem ólitill uti
 alls mest við
 fyr gesta
 (stoerik brag) fyr búri
 búrhundr gamall stúri." 17)

"Den fanatiskt hedniske
 i sanning svampaktige
 trågdiskarens vrede
 är i mina ögon lika
 skräckinjagande, som
 en stor gammal
 hund som tigger mat
 utanför köket vid
 gästers färd."

I en annan strof kombinerar Hallfred som grund för nidmärkningen egenskaperna matvrak och bristande manlighet:

"Þrammar svá sem svimmi
 sflafullr , til hvflu
 fúrskerðandi fjardar,

"Han går så tungt och
 slött till sängen, likt
 en stinkande mås som

fúlmár á troð bǣru,
 áðr an orfa stríðir
 Ófríðr þorir skríða,
 hann esa hláðs við Gunni
 hvíluþráðr, und váðir." 18)

fullproppad med sill
 flyter på vattnet, innan
 den ofagre lieskaftsbytaren
 tors krypa under täcket;
 Han skyndar sig inte med
 att lägga sig i kvinnans säng."

Vi har också ideologiskt framträdande exempel på nid i edda-dikten Locasenna, där Loke nidmärker asarna, vilket i dikten upplevs som att gudarnas kapacitet och sociala ställning i världsordningen därmed ifrågasätts. Ytterst handlar Lokes anklagelser om gudarnas roll för rättsordningens upprätthållande, eftersom han nidmärker dem just för sådana egenskaper som i polarisationen kaos - den välordnade världen ansågs bryta ner rättssamhället, dvs egenskaper som feghet i strid, oföretagsamhet, sexuell frigjordhet (lössläpphet), orättvisa, omanlighet m m motsvarande 19).

Nid var ofta knutet till resande av nidstång. Ett exempel på detta har vi som nämnts ovan i Egils Skallagrimssons saga. Detta exempel är speciellt intressant av två skäl. Dels är det tämligen detaljerat, dels har vi anledning antaga, att Egil Skallagrimssons saga är en av de mest pålitliga av släktsagorna 20). Bakgrunden i sagan är, att Egil ligger i rättstvist med sin svåger, Berg-Anund, om arvet efter deras gemensamme norske svärfar Björn Höldr, I denna rättstvist har det norska kungaparet, Erik Blodyxa och hans drottning Gunhild ingripit till Berg-Anunds förmån. Den ärvda egendomen befann sig i Berg-Anunds vård, och när Egil tog ut lagsökning vid Gulatinget för att få ut sin rätt, avbröt kungaparet tingsförhandlingarna och jagade bort domarna. Egil tvingades därmed söka få rättskipning på annat sätt, och han utmanade Berg-Anund till holmgång med hot om nidmärkning om denne inte ställde upp på detta. Nidmärkning beskrivs här som en officiell brännmärkning, ett fullt accepterat alternativ i rättsordningens tjänst.

Berg-Anund skulle bli "hvers manns nfdingr", d v s var mans niding ²¹⁾. Berg-Anund vägrar och Egil tar inför tinget gudarna som skyddsmakter att värna sin rätt. "Banna ek pér, Berg-Önundr, ok öðrum mönnum öllum" ... "en hverjum manni, er þat gerir, legg ek við lögbrot landsréttar ok gríðarof ok goðagremi" ²²⁾. Intrigen tar den vändningen, att Egil och hans män dräper såväl Berg-Anund som kungens son Ragnvald, och innan Egil seglar tillbaka till Island reser han nidstång mot kungen och drottningen: "Han tog en hasselstång i handen och steg ut på en klippavsats, som vette in mot fastlandet. Här tog han ett hästhuvud, satte det på stången, sedan uttalade han formeln: "Här sätter jag upp nidstång, och detta nid vänder jag mot kung Erik och drottning Gunhild" han vände hästhuvudet in mot land "Jag vänder detta nid mot de landvättar, som bygger här i landet, på det att de må fara på villovägar och inte finna någon varaktig bostad, förrän de drivit bort kung Erik och Gunhild från riket". Sedan tryckte han in stången i en klippskreva och lät den stå där. Han vände också huvudet in mot land sedan han ristat runor på stången och där tagit med hela denna formel: "Hann tók í hönd sér heslistöng ok gekk á bergsnös nokkura, þá er vissi til lands inn; þá tók hann hrosshöfud ok setti upp á stöngina. Síðan veitti hann formála ok mælti svá: "Hér set ek upp nfdstöng, ok sný ek þessu nfdi á hönd Eiríki konungi ok Gunnhildi dróttningu," - hann sneri hrosshöfðinu inn á land, - "sný ek þessu nfdi á landvaettir þær, er land þetta byggva, svá at allar fari þær villar vega, engi hendi né hitti sitt inni, fyrr en þær reka Eirík konung ok Gunnhildi ór landi". Síðan skýtr hann stönginni niðr í bjarggrifu ok lét þar standa; hann sneri ok höfðinu inn á land, en hann reist rúnar á stönginni, ok segja þær formála þenna allan" ²³⁾. Det är alltså landvättarna som Egil här använder för att främja sitt rättsliga krav. Nidet omskapar den brottsliges juridiska status, han är därefter brottslig och överlämnad åt i detta fallet suprahuman straffverkställighet.

En snarlik skildring av nidstångsresande finns i Vatnsdöla saga kapitel 33. Situationen i storyn är den, att en viss Torsten utmanats till holmgång av en viss Finnboge, och Torstens broder Jökull av en viss Berg. Vid avtalet om holmgång påpekades av Jökull, att den part som inte infann sig till holmgången, dels inte var någon riktig karl, dels att denne skulle vara var mans niding, d v s utesluten ur rätts-samhället och dessutom stämplas som Gridniding, d v s en kvalificerad form av niding. Det skulle resas en nidstång över den uteblivne, och på stängen skulle ristas en förbannelse med innebörd att vederbörande skulle vara var mans niding, vara utesluten från rättsgemenskapen mellan fullgoda medborgare, ha gudarnas vrede riktad mot sig och stämplas med gridnidings namn... "kom þú nú til hölmstefnunnar, ef þú hefir heldr manns hug en merar; en ef nokkurir koma eigi, þá skal þeim reisa níd með þeim formála, at hann skal vera hvers manns níðingr ok vera hvergi í samlagi góðra manna, hafa góða gremi ok gridnídings nafn." ²⁴⁾ Resandet av nidstång fyller här som på andra ställen i norrön litteratur den funktion för vilken vi har begreppet Tredskodom, d v s att den delgivna part som inte kommer till domstolen förlorar målet. (Samma funktion har nidmärkningen i den i divinationskapitlet beskrivna Hednalagen).

Nu uteblev såväl Finnboge som Berg från den avtalade holmgången, varför Jökull reste nidstång mot dem. Han tog en stolpe och täljde ut ett manshuvud i dess ena ända. Dessutom ristade han stolpen med runor som förkunnade ovanstående förbannelse. Sedan slaktade han ett sto, öppnade dess bröst och spetsade djurkroppen på stolpen, varefter stoets huvud vändes mot den uteblivne antagonistens, Bergs, bostad. "Jökull skar karlshöfuð á súluendanum ok reist á rúnar með öllum þeim formála, sem fyrr var sagðr. Síðan drap Jökull meri eina, ok opnuðu hana hjá brjóstinu ok foerðu á súluna ok létu horfa heim á Borg ." ²⁵⁾

Vatnsdöla saga har förmodligen nedtecknats tidigast på 1270-talet ²⁶⁾

Det är möjligt, att nedskrivaren påverkats av Egil Skallagrímssons saga, men troligen har Bo Almqvist rätt i att så inte är fallet, utan att likheterna i nidresningsskildrandet beror på det gemensamma ämnet ²⁷⁾. Det föreligger, som Almqvist säger, inga skäl för antagandet av en påverkansteori ²⁸⁾. Dessutom finns det ju en väsentlig olikhet såtillvida, att i Vatnsdöla-exemplet är det gudarna som användes för verkställande av straff i Egil Skallagrímssons saga är det vättarna.

Lagtexter

Den utbredda förekomsten av lagstadganden kring nid ²⁹⁾ pekar på att nid var ett allmänt känt fenomen vid tiden för lagarnas nedskrivande, d v s 1100- 1200. Med tanke på hur konservativt folkgruppers, speciellt stora utbredda folkgruppers kollektiva rättsmedvetande och lagstiftningsarbete traditionellt är, har man all anledning förmoda, att nid sådant det framträder i tidigare lagtexter var allmänt känt fenomen även under förkristen tid. Även det förhållandet, som vi påtalade inledningsvis, att nid hade en för Norden gemensam, men från utomnordiska områden avvikande sexualfixerad innebörd, hån, smädelse ³⁰⁾ pekar på existensen av en äldre inhemsk nordisk tradition kring nid. Det är säkerligen samma begrepp nid som återfinns på runstenar och i lagtexter.

I lagtexterna skiljer man ofta mellan två slag av nid, nämligen dels nid medelst ord, tunguníð, dels nid som uttrycks med att man täljer trä, tränid, treníð. Äldre Gulatingslagen säger: "Ingen skall göra tungonid om någon annan, inte heller tränid. Men om han blir känd för och överbevisad om att han gör det, då skall han dömas till fredlöshet. Anklagelsen kan bestridas av svaret den med sexmannæd". "Ef maðr níðir": "Engi maðr skal gera tungu níð um annan. ne treníð. En ef hann verðr at því kunnr oc sannr. at hann gerir þat. þa liggir hann utlegðr við. syni með settar eiði. fellr til utlegðar ef fellr." ³¹⁾. Nid framstår här som en av de värsta förbrytelser mot rättssamhället man kan tänka sig.

Straffsatsen anger detta. Den mycket höga straffsatsen, fredlöshet, innebar som sagts ovan upphävande av mannhelgr³²⁾, d v s av egenskapen fullvärdigt rättssubjekt. Detta straff måste tolkas som motiverat av att fenomenet nid och dithörande tänkesätt var något karakteristiskt för förkristen uppfattning. Nid framstår som en nu förbjuden förkristen metod att brännmärka folk som på förkristen tid ansågs på brottsligt sätt avvika, sett utifrån allmän rättsuppfattning. Det är även samma funktion av generalklausul, som vi mött i den norröna litteraturens nidskildringar. Det som enligt lagstället konstituerar nid är ärekränkande tal om annan person, speciallt smädelser inom det sexuella området. Som uttryckliga exempel på vad lagstiftaren menat nämns beskyllning för att vara kvinna var pionde natt (det är här liksom i sagalitteraturen män som är föremål för nidsmärkning, inte kvinnor) för att ha fött barn och för att vara varg. "kveðr hann vaera kono niundu nött hveria. oc hever barn boret. oc kallar gylvin. þa er hann utlagr. ef hann verðr at því sannr."³⁴⁾.

De två slagen av nid förekommer även i samma lags bestämmelser om sexmannaed: "Sexmannaed skall användas i mål om stöld och mordbrand samt om skadegörelse på annans egendom liksom vid tränid och tungonid och illdåd mot kvinnor, samt för nidingshär (att föra utländsk här mot hemlandet) och vid mål där någon hämnat en tjuv: "Settar eidr skal standa firi því, oc bruna. oc spellvirki. oc trenídi. oc tungunídi. oc udada verc firi konor. oc sva firi níðings her. sva ef hefnir þiova."³⁵⁾. Man bör ta fasta på, att nid i kombination med här används att beteckna ett så allvarligt brott som landsförräderi. Det erinrar om den norsk-isländska litteraturens framställning av nid såsom knutet till ytterst kvalificerade brott mot gemenskapen, rättssamhället. Vi skall tala mer nedan om innehållet i lagarnas nidsbegrepp, men först vill jag nämna något ytterligare om lagarnas tränid, som erinrar starkt om sagornas nidsstänger. Samband med nidsstäng finns i Grágás, där följande definition

av nid finns: "Det är nid, om någon täljer tränid, eller ristar eller reser nidstång mot någon annan man": "En þat ero nif ef maðr sceR manne tré nif eða rístr eða reisir manne nidstong" ³⁶⁾. Det förefaller inte möjligt att avgöra, om täljande av tränid resp nidstång utgjorde två separata fenomen eller ej, men eftersom saga-litteraturen inte ger någon anledning till åtskillnad är det säkert lämpligast att koppla ihop dessa två begrepp och översätta det första "eða" med "det vill säga". Vi kan inte finna något som hindrar denna översättning.

Det är möjligt att ³⁷⁾ Almquist har rätt när han säger att begreppet flannstong, som återfinns i en handskrift av äldre Gulatingslagen, har varit en slags nidstång. ³⁸⁾ Avskriften som är gjord utifrån en 1100- 1 200-talstext, som av bevarade fragment att döma, enligt Almquist, har mycket ålderdomlig text ³⁸⁾, lyder: "Ef maður verður að því kunnur og sannur, að hann hleður haug. eða gíorer hus, og kallar hörð, eða reiser staung og kallar flannstong." ³⁹⁾ Första stavelsen skulle då kopplas samman med nyisländskans flanni, penis, och resandet av en sådan stång skulle kunna sättas i samband med den form av sexuell fixering vi känner till från skildringar av nid i litteratur och lagtexter ⁴⁰⁾. I konung Sverres kristenrätt, som i huvudsak bygger på Frostatingslagens och Gulatingslagens kristenrätter ⁴¹⁾ förbjuds bland många andra "hedniska" företeelser även resandet av skaldstång "Blott er os kúðiat at ver skulum aegi blota haeidnar vetter. oc aegi haeidn gud ne hauga ne horga." "eða raeisir stong oc kallar skaldzstong" ⁴²⁾. Det förefaller mindre troligt att det var äredikter och motsvarande man ville bekämpa med stadgan, och sådana framfördes säkert inte heller på detta sätt (d v s med stänger), utan det handlar säkerligen även i detta fall om nidstång. Det förefaller klart, att det är samma fenomen, resande av nidstång, som ligger till grund för såväl sagornas som lagarnas framställningar.

Vad gäller lagtexternas brottsinnehåll i fall där begreppet nid aktualiseras har vi även kopplat det till allvarliga brott mot gemenskapen, samhället. I Grágás återspeglas denna syn i ett ingående intresse att rättsligt behandla fenomenet nid och av att fenomenet knyts till hårda straffsatser. (Även här skiljer man mellan verbalt nid och rest nid, som påpekats ovan). Man nämner och behandlar en lång rad alternativ av nidmål, och den normala straffsatsen är fredlöshet. Det framstår som om nid var något välkänt och som ett allvarligt brott som lagstiftaren måste ägna ingående uppmärksamhet. I fokus står beskyllning mot män att inte följa den gängse sexuella fixeringen, manlighetsnormen. "Ef maðr heyrir i scaldscap orð þat er maðr a vígt um. at hann se ragr eða stroðeN" ⁴³). Nidets funktion som förkristen generalklausul framträder såväl i lagtexter som i den norröna litteraturen, och den funktion av treskodom som också ständigt återkommer i den norröna litteraturen passar mycket väl in i den bild av nidet som framträder i lagtexterna.

Slutsats

Det föreligger ett indicium däri, att begreppet nid var utbrett i betydelsen särskilt nedrig förbrytare, och ett flertal mycket sannolika indicier från Snorre Sturlason och från lagtexter, som ger grund för slutsats. Det har med all säkerhet förekommit ett utbrett användande av såväl nidstång som verbalt nid under förkristen tid, som metoder att märka män, som avvek från i gemenskapen gällande regler. Nidinstitutet var utformat i rättsmedvetandet dels som generalklausul och dessutom som motsvarighet till vårt institut treskodom. På dessa vägar sökte man med nid anknyta det suprahumana till rättsskipningen, och därvid härledde man brottet till att även utgöra brott mot den i hela tidsandan centrala manlighetsnormen. Denna utgjorde redskapet, med vilket man kunde knyta det suprahumana till rättsskipningen. Med nidet omskapade man den brottslige

juridiska status, och knöt honom också till ett suprahumant system för verkställighet av påföljd. Besandet av nidstång ser vi som en världslig kopia av vad nidet åstadkom på moralplanet.

IX:2 Svart sejd i rättspraxis

I divinationsavsnittet talade vi om divinatorisk, vit sejd, avsedd att medelst extatisk sång klarlägga det för människor fördolda. Nu förekommer det i norsk-isländsk litteratur även en form av sejd, som är avsedd att skada. Denna form kallas i forskningssammanhang vanligen svart sejd. Laxdöla saga skildrar exempelvis hur sejdmän vållar en viss Tord Ingunarssons död genom att de med trollsånger framkallar ett oväder⁴⁴). Likaså berättas i Egil Skallagrímssons saga, att Gunnhild lät utöva sejd i avsikt att Egil inte skulle få ro på Island förrän hon fått träffa honom. Följden blev, att Egil blev nedstämd och beslöt lämna ön⁴⁵). Med sejd gjorde också Torveig i Kormaks saga Kormak likgiltig för sin fästmo⁴⁶). Dessa skildringar kan sägas vara typexempel på svart sejd, vars grundtanke således är att med extatisk sång skada någon, få något att ske på maktplanet, som får avsedd effekt på den man vill straffa.

Det finns flera exempel där denna svarta sejd är knuten till skipande av vad som upplevs som rättvisa. Man använder således med denna metod det suprahumana för att skipa rätt. Oden, som ovan skildrats som en framträdande sejdare, säger bl a om sina trollsånger:

Lióð ec þau kann, er kannat þjóðans kona
oc manncis mǫgr;
hiálp heitir eitt, enn þat þér hiálpa mun
vid sǫcom oc sorgom oc sútom gorrvǫllom,⁴⁷)

Jag känner till
sånger som vare sig
kung eller människors
släkt kan. Hjälp
heter en, och den
kan hjälpa dig
vid sjukdom och sorg
och vid tvist.

Ynglingakungen Vanlande hade övergivit den finska konungadottern Driva, med vilken han hade en son. Driva anlitade då en sejdkvinna till att öva sejd mot Vanlande, som då befann sig i Uppsala. Vanlande överfölls av en övermäktig sömnlust. Just som han somnat ropade han, att maran trampade honom. Hans män ville hjälpa honom, men när de tog tag i huvudet trampade maran hans ben, så att de höll på att brytas, och när de tog tag i benen, pressade hon ner hans huvud tills han dog ⁴⁸).

I denna typ av sejd ingick också besvärjelser avsedda att skada motståndaren. I följande exempel är det sejdkvinnan Busla, som i Bósa saga tvingar kung Hringr att frisläppa Hrings son Herraudr och dennes vän Bósi. Busla aktiverar här en rik flora av suprahumana makter för att skipa rätt:

Villizt vaettir,	verði óðaemi,	Må vättarna gå vilse
hristizt hamrar,	heimr sturlizt,	fantastiska ting ske,
vesni veðrátta,	verði óðaemi,	klippor skaka, världar
nema þú Hringr konungr Herraudr fridrir		rubbas, hemska oväder
ok (honum Bósa	bjargir veitir.	uppstå, om inte du
		kung Hringr ger Herraudr
Svá skal ek þjarma	þér at brjósti,	fred och hjälper Bósi
at hjarta þitt	höggormar gnagi,	Jag skall trycka samman
en eyru þín	aldregi heyri.	ditt bröst så att hugg-
ok augu þín	úthverf snúizt,	ormar gnager ditt hjärta
nema þú Bósa	björg um veitir	att dina öron aldrig
ok honum Herraudr	heipt upp getir.	skall höra och att dina
		ögon kläms ut om inte
Ef þú ridr,	raskizt taumar,	du hjälper Bósi och
heltizt hestar	en hrumizt klárar,	slutar med fientligheten
en götur allar	ok gagnstigar	mot Herraudr.
trodizt allar	(i tröllhendr tyrir þér	
nema þú Bósa	(bjargir veitir	Om du rider skall du
ok Herraudr	heipt upp gefir.	tappa kontrollen över

Sé þér í hvilu sem i hálmeldi
 en í hásaeti sem á hafbáru;
 þó skal þérseinna sýna verra,
 en ef þú vilt við meýjar mannz
 gaman hafa
 (villizt þú þá vegarins;
 eða viltu þulu lengri?

Tröll ok álfar ok töfrnornir.

búar, bergrisar brenni þinar hallir. Må du känna det som om du
 hatipik hrimpussar (hestar streði þik låg på brinnande halm när
 (ok vei verði þér nema þú vilja
 minn gjörir. 49)

tömmarna, må dina hästar
 bli halta och trötta och
 må du råka i trollens
 händer på vilka vägar och
 gångstigar du än går, om
 inte du hjälper Bösi och
 slutar upp med fientlig-
 heten mot Herraud†.

Må troll och alver och t*oll-
 kunniga nornor, högbor, berg-
 resar bränna dina hallar må
 rimforsar hata dig, hästar ha
 samlag med dig, strån sticka
 dig, stormar göra dig vansinnig,
 och ve dig om du inte gör som
 jag vill.

Busla använde också enligt en bevarad pergamentshandskrift
 runor vilka strukits av 1600-talsavskrivaren Jón Gissursson
 liksom av flera andra kristna avskrivare ⁵⁰⁾. Det uteslutna
 stället som tydligen avvikit alltför kraftigt från kristet
 synsätt kallas i sagan Syrpuvers och fick enligt texten inte
 kvädas efter solnedgången. Det lyder: (enligt såväl den här
 använda pergamenthandskriften cod. AM, 586 4^o perg som i

broder anlitade en trollkunnig sejdkarl, (för övrigt med samma förnamn som den dräpte) för att få till stånd hämnd och rannsakan: "Dråparen skulle inte kunna komma undan hur stor hjälp han än fick. Sejdkarlen fick betalning i form av en nio år gammal ox. Torgrim satte igång med sejden och gjorde sedvanliga förberedelser. Han gjorde en sejdhöll att sitta på och bedrev sin trolldom med alla därtill hörande omanliga konster och motsvarande": "þat er næst til tífðenda, at Þorkr kaupir at Þorgrími nef" (Torgrim näsa, sejdkarlen) "at hann seiddi (variant: magni) seidd, at þeim manni yrði ecki at björg, er Þorgrím hefði vegit, þó at menn villdi duga honum. Oxi nfu vetra gamall var honum gefinn til þess. Nú flytr Þorgrímr fram seiddinn ok veitir sér umbúð eptir veniu sinni ok gerir sér hjall ok fremr hann þetta fiolkynngiliga með allri ergi ok skelmiskap." 56)

Som sagans fortsättning visar, var sejden mycket effektiv. Dråparen, Gisle Sursson, kunde inte komma undan sejdens följder, inte ens genom att döda sejdkarlen. Han kom under resten av sitt liv att lida av fredlöshet, olyckor, onda drömmar etc. Genom sejden hade sejdkarlen för kärandens räkning åstadkommit något på maktplanet, som fick till konsekvens att svaranden Gisle blev bestraffad. Sagans episod utspelas under andra hälften av 900-talet. Sagan antages allmänt ha tillkommit ca år 1200 ⁵⁷⁾. Vi skulle då få räkna med en muntlig tradition om ca 250 år. Det är fullt möjligt att den sejdinstitution saganedskrivaren skildrar haft verklighetsbakgrund.

KAPITEL X: EDENS SAKRALA FÖRANKRING I FORNNORDISK RÄTT

X:1 Begreppet ed

När folk sluter avtal används nu som förr ofta ett pantförfarande, varmed något lämnas till säkerhet för att avtalet verkligen blir fullföljt. Den som bryter avtalet mister panten. Trots att vår tids samhällsorganisation på ett tämligen ingående sätt reglerar vad som skall hända vid avtalsbrott och trots att man i vår tid har betydligt större kontroll från samhällets sida över den enskilde individens totala situation, än vad man hade på vikingatiden, så spelar trots detta pantförfarandet en viktig roll i vårt rättssamhälle. Förfarandet bör ha haft ännu större betydelse i en tid, när själva panten utgjorde enda möjligheten att gottgöra den som höll avtal och straffa den som bröt en överenskommelse. Det existerade ingen statlig lagstiftning eller domstol, som såg till att avtal hölls. Pantförfarandet bör där det använts ha kunnat ge folk en användbar möjlighet att genomföra transaktioner av de mest skilda slag, transaktioner som annars skulle hindrats av bristen på rättssäkerhet. Vi har redan av denna anledning orsak tilltro pantförfarandet stor utbredning i det förkristna vikingatida Norden. Ovan har vi pekat på en mycket livlig ekonomisk aktivitet.

I pantsammanhang används numera pantförskrivning, dels för att uttrycka avtalsvillkor och villkor för aktualiserande av panten, dels för att ge en juridisk grund för den statliga rättsapparaten att kunna ingripa, om dessa villkor inte hålls. I detta sista moment ligger rättssäkerheten, som gör att metoden blir användbar. Numera är panten vidare enbart materiell. Vi hävdar, att på förkristen tid fungerade i Norden eden som pantförskrivning och att det suprahumana genom pantförskrivningen i eden anknöts till de villkor och överenskommelser, som uttrycktes i denna, liksom våra dagars domstolar genom lagstiftade pantförskrivningsformler anknyts till överens-

kommelser. Panten behövde inte heller begränsas till det materiella. Syftet har då som nu varit att få fram en användbar metod för avtal, där rättssäkerheten är garanterad. Edsförfarandet var ett rituellt sätt att åstadkomma det juridiska redskapet pant via anknytning till maktplanet.

Att edsavläggelse förekom i hela Norden omvittnas av språket och dess utbredningsområde. Eidr har indoeuropeiskt ursprung samt motsvarigheter, och vi har eidstafr, som med sitt betydelseinnehåll visar att man formulerade eder. Stafa betyder forma, formulera och är i denna betydelse gemensamt för alla germanska folk ¹⁾. Edsavläggaren svär "medr fullum aeidstaf" ²⁾ eller "þenna eidstaf". Eidr finns även belagt i runskrift. Ex Norges inskrifter med de yngre Runer, nr 171 Vinje. Den är tidsbestämd av Magnus Olsen till 1190-talet utifrån dåtida händelser som skildras ⁴⁾. Skriften säger om en kritiserad edsbrytare, att han "skall få umgälla denna ed"

Y, I, R + I, P, S. p. 11.

geltraeibar paes ⁵⁾.

Att begreppet för forma, formulera fick en så viktig och utbredd funktion, hade samma orsak, som att vi i vår tid uttrycker våra lagar, regler och rättigheter/skyldigheter så distinkt som möjligt. Det gäller att etablera rätts-säkerhet. Alla skall veta, vad som gäller. Samma strävan efter rättssäkerhet hade man i förkristen tid. Men i den miljön förutsatte förfarandet, att någon suprahuman makt genom formlerna, stavandet, knöts till pantförskrivningen. Det förelåg flera anledningar till att samhällets rättsapparat inte kunde fylla denna funktion. Samhällets organisation var inte tillräckligt utvecklad, och det saknades även ideologiska och sociala förutsättningar för en sådan utveckling på kort sikt. Detta sammanhänge med bl a produktionsförhållandena. Den

långt drivna självhushållningen gav inte incitament till uppkomst av någon sådan samhällelig rättsapparat, vilket vi kan se av bakgrundsavsnittet ovan.

X:2 Vikingar i aktion utanför Norden

Folk visar sin livsåskådning inklusive rättssyn oavsett var de vistas. Den danske vikingahövdingen Guthrum förde krig mot Alfred den store av Wessex. Någon gång mellan 886 och 890 slöt de fred ⁶⁾. När fred slöts härskade Guthrum över East Anglia. Freden var inte någon följd av förkrossande seger för Guthrum, hans anfallskrig hade stoppats av Alfred den store, men han hade dock nu stadfäst sin makt över East Anglia liksom Alfred tvangs godta att Danelagen upprättades och avgränsades. Fredsfördraget slöts mellan två tämligen jämnstarka makthavare, den ene kristen, den andre med anknytning till fornnordiska traditioner. Fredsfördraget är bevarat ⁷⁾. I detta fördrag, där två kulturkretsars respektive rättsuppfattningar möts, används ed just som pantförskrivning. Panten utgörs av det suprahumanas, i detta fallet den kristne gudens bevägenhet jämte fördragslutarnas, vilken pant genom edsavläggandet pantförskrives att utgöra säkerhet för fördraget. Fördraget gäller alla samtida och framtida innevånare i de två kungarnas länder, och pantens kraft avses drabba den, som bryter avtalet. "Hęc sunt pacis agenda, que Ælfredus rex et Godrun rex et omnes Anglie sapientes et omnis populus, qui in Eastanglia manet, constituerunt et iureiurando confirmauerunt pro se ipsis et iunioribus suis, progenitis et ingenitis, qui Dei misericordiam diligunt et nostram ⁸⁾. Att edens pantförskrivning just är det rättsligt bindande momentet framgår även av fördragets sista passus, där man inleder en rad delbestämmelser med: "Och vi bestämde alla på den dag då man svor ederna" "Et omnes ediximus in illa die qua ivramenta fasta sunt" ⁹⁾.

Enligt en paragraf i fördraget skulle man i mordrättegångar

använda den bevisföringsmetod våra landskapslagar kallar edgärdsmannebevis, varom vi skall tala mer längre fram. Fördraget säger, att om man anklagar någon kungsmän för mord, skall den anklagade svära sig fri med ed i närvaro av 12 andra kungsmän, och om någon med lägre social ställning anklagas, skall denne använda samma metod inför 11 av sina likar samt 1 kungsmän. Om den anklagade inte vågar svära sig fri, skall han anses skyldig och betala tredubbelt höjda böter. "Si thainus regis accusetur de homicidio, si se purgare uelit, faciat hoc cum XII thainis regis; si thainus accusetur, qui minus possit quam thainus regis, adlegiet se cum XI parium suorum et cum uno regis thaino-et sic in omni cuasa que maior sit quam illi mance-; et si non audeat, soluat illam tripliciter, sicut adpretiabitur." 10).

Det är uppenbart, att fördragsslutarna här tänker sig en pant i form av suprhumant agerande av något slag, en pant som pantförskrives genom ed, bevitnad av ett bestämt antal vittnen ur den egna samhällsklassen, gruppen. I ett samhälle som de danska erövrarnas, dominerat av släkterna, kom en persons likar säkert av sociala skäl att betyda personens släktingar. Här är det inte den kanoniska rättens, utan den förkristna rättssynen helt präglad av en släktcentrerad verklighetsuppfattning. Anklagelse för mord har i alla tider varit ett mycket allvarligt ärende för rättsordningen. Ärendets vikt, som denna upplevdes av de två kungarna, framgår även av att trots att hela fredsfördraget består av endast fem korta paragrafer jämte prolog, så reglerar den längsta av dessa utslutande hur mordanklagelser skall hanteras. Edsförfarandet måste ha stått högt i anseende bland rättsordningens ledare i båda läger, annars skulle institutet aldrig kunnat få den centrala funktion det har i nämnda paragrafer. Avtalet var ju ett fördrag mellan två likställda parter. De föreliggande texterna utgör dock inte avtalstext, utan är en version från Wessex sida av innehållet i fördraget. Detta framgår bl a av att man i prologen endast talar om den kristna guden 11) och

främst av att man i sista passusen säger, att "danskarna", d v s Guthrums folk, "inte får utvandra till oss" d v s till Alfreds rike. "ne seruus vel liber audeunt in exercitum ire sine licentia, nec eorum aliquis ad nos." ¹²⁾ Skildringen av edens roll stämmer troligen med verkligheten. Dels har vi flera sannolikt ej av varandra beroende källor att tillgå (med undantag av relationen B B2 som sannolikt nedskrivits av samma hand), dels kan det inte ha legat i kristna traditionsförmedlares intresse att i anknytning till hjältekonungen Alfred framhäva en rättssed som så kraftigt avvek från kanonisk rätt. Såväl edsförfarandet i allmänhet som edsgärdsmanssystemet i synnerhet utgör bärande element i samtliga bevarade fördragsversioner, som faller platt till marken, till sitt innehåll blir meningslösa, om dessa element är konstruerade i efterhand. Vi har ingen anledning tro att så är fallet.

Enligt den anglosaxiska krönikan hände det år 874 (enligt C-versionen år 875) att en dansk armé av vikingar fördrev kungen av Mercia, i mellersta nuvarande England, Danskarna tillsatte samma år en lydkonung över Mercia, Ceowulf. Denne svor eder till danskarna, att han närhelst de så önskade, skulle återlämna herraväldet över Mercia till dem, och att han och hans krigare skulle stå till danskarnas förfogande närhelst dessa så önskade. "In this year, the army" (d v s danskarna) "went from Lidsey to Repton and took up winter quarters there, and drove King Burgred across the sea, after he had held the kingdom 22 years. And they conquered all that land." "And the same year they gave the kingdom of the Mercians to be held by Ceolwulf, a foolish king's thegu; and he swore oaths to them and gave hostages, that it should be ready for them on whatever day they wished to have it, and he would be ready, himself and all who would follow him, at the enemy's service." ¹³⁾

Här är det de danska segrarnas verklighetsuppfattning som legat till grund för reglerandet av rättsförhållandet. Visserligen säger krönikan, att Ceolwulf också gav gisslan, men man måste nog räkna med att denna blott utgjorde en del av den totala panten, som pantförskrevs genom de eder Ceowulf avlade.

För att de danska erövrarna skulle vara säkra på att verkligen ha den makt överenskommelsen stadgade, bör panten ha omfattat mer än enbart gisslan. Tanken var ju inte från erövrarnas sida att överföra reell makt till Ceowulf. Det bör ha funnits något i panten som utöver gisslan skulle kunna förmå Ceowulf att uppfylla avtalet. När till hands ligger den suprahumana anknytning vi känner från andra fall av edsanvändande.

Skildringen, som återfinns i både A, B, C, D och E-versionerna av krönikan, är nedskriven vid slutet av 800- eller alldeles i början av 900-talet ¹⁴). Krönikan tillmäts traditionellt ett mycket högt värde som historisk källa, och detta omdöme grundas på jämförelser med andra källors skildringar ¹⁵). Edsavläggandet är som fenomen inte någon perifer detalj utan där det praktiseras en ideologiskt grundläggande del i verklighetsuppfattning i stort och i syn på rättsordning i synnerhet. Vi har anledning anta att krönikeskrivaren, som var placerad i samma tid och rum som den ideologi han här berör, ej missuppfattat något så centralt. Det är kort tidsavstånd mellan det inträffade och nedtecknandet, krönikan skrevs i den här använda versionen vid slutet av 800- eller alldeles i början av 900-talet, och det handlar om storpolitiska händelser med omfattande konsekvenser för stora grupper.

Lika samstämmigt berättar krönikans olika versioner om en tilldragelse som inträffade tre år senare, år 877 (878 enligt version C). Vikingarna hade med en anfallsstyrka tågat från Wareham till Exeter. Samtidigt sände de en flottstyrka, som dock revs upp i en storm utanför Swanage. Alfred den store av Wessex anföll och förföljde landstyrkan, som tvingades retirera till en fästning. Vikingarna gav gisslan och svor starka eder, varpå det blev fred. "And they gave him hostages there, as many as he wished to have, and swore great oaths and then kept a firm peace." ¹⁶). Året därpå var det dags

igen för Alfred att försvara sitt land mot vikingar, vilket resulterade i ovan nämnda traktat i Wedmore och Englands uppdelning ¹⁷⁾. Femton år senare ger den danske anföraren Haesten gisslan och eder till kung Alfred: "and he had given the king oaths and hostages," ¹⁸⁾.

Som det framgår av den anglosaxiska krönikan, samstämmigt från de olika versionerna, var edsavläggandet ett ofta förekommande fenomen i den nordiska, förkristna kulturen. Den äldsta versionen skrevs, vad gäller perioden före 891, av en hand vid slutet av 800- eller alldeles i början av 900-talet ¹⁹⁾ och står både vad gäller tid och rum i nära förbindelse med nordisk förkristen kultur. Krönikan måste därför tillmätas högt värde som källa till kunskap om huvuddrag i denna samtida kultur, speciellt då vad gäller beteendet vid slutande av avtal, en situation där verklighetsuppfattningar och sedvänjor verkligen ställdes mot varandra. De häftiga konflikterna mellan danskar och anglosaxer gav anledning både till häftiga strider och ett flitigt slutande av avtal.

Samma anledningar föranleder oss tillmäta en skildring i Annales Fuldenses högt källvärde. I denna skrift hävdar en okänd skribent, att år 873 skickade de danska härskarna Siegfried och Halfdan sändebud till kejsar Ludwig med önskan om fred. Båda sidors ombud möttes sedan vid floden Eider, där fred slöts genom edsavläggande vid vapnen. "Iurabant etiam iuxta ritum gentis suae per arma sua," ²⁰⁾. Nu vet vi att Adam totalt sett hade ett betydligt större källmaterial om fornnordiska sedvänjor. Han har inte grundat sin slutsats enbart på klosterannaler. Han skriver själv att, som ovan nämnts, kung Sven Estridsson är hans huvudkälla vad gäller information om förkristna nordiska sedvänjor. Att Adam utifrån sitt betydligt bredare källmaterial har samma uppfattning om sedvänjans existens och utbredning som den vi finner i

Annales Fuldenses, anser vi gör att vi har att göra med av varandra delvis oberoende källor som talar om samma sed. Det är ju bara i fråga om det historiska händelseförloppet Adam har klosterannalerna som källa. I fråga om seden har han uttryckligen prioriterat Sven Estridsson, som sats ovan, vartill kommer andra källor. Seden är säkerligen korrekt omvittnad. Att avlägga en ed vid ett svärd, som i den kultur det handlar om utgjorde en mycket viktig ägodel, ett centralt redskap i livsföringen, måste betyda, att hela den funktion svärdet hade för ägaren utgjorde pant, som pantförskrevs genom eden, och att suprahumana krafter genom denna pantförskrivning såg till att panten aktualiserades om löftena i eden inte hölls. Riten åstadkom en pant, nämligen kapaciteten hos det egna svärdet.

Knut den store talar om ed i samband med att han lagstiftningsvägen reglerar förhållandena mellan danskar och anglosaxer. Han fann uppenbarligen inget behov att förklara vad en ed innebar, detta förutsattes folk känna till. Eden var således inte något okänt fenomen för någon av de två stora befolkningsgrupper Knut sökte få att leva tillsammans i fred, danskarna med kulturella rötter i nordiska, förkristna förhållanden, och de kristna eller synkretistiska anglosaxerna. Däremot såg sig kungen föranlåten klargöra, att den kristne guden uppfattade edsbrott som en förbrytelse mot honom själv, något som måste sonas med höga böter till kyrkan. "for ðam þe ealle biscopas secgað, þæt hit swyðe deop wið God to betanne, þæt man aðas oððe wedd tobrece." Liebermanns översättning: "weil alle Bischöfe sagen, dass es sehr tief gegenüber der Kirche gebüsst werden (müsse), wenn man Eide oder rechtsförmliche Versprechen verletzt." 23)

Detta var tydligen något nytt för folk som inte kände till kristna sedvänjor. Vi har sett flera exempel på att eden även för dessa hade sakral anknytning, men inte på det sätt kungen här talar om. Det ideologiska innehållet är helt olika beskaffat i de två edsinstituten. I det förkristna

samhället handlade det om att det suprhumana genom pantförskrivningen, eden, gav rättssäkerhet åt de löften och stadganden densamma innehöll. Om eden bröts aktualiserade det suprahumana de i eden ingående bestämmelserna om panten och verkställde dessa. Med riten konstruerade man en pant. Nu handlade det, efter religionsskiftet, istället om brott mot en gud, dessutom mot en sådan personligen, och resone-mang om synd var i högsta grad hopblandade och invecklade i konfliktbilden, vilket de inte alls varit tidigare.

Även mened var ett känt begrepp för folk. Kung Knut använder begreppet i samma skrifts nästföljande stycke, där det heter, att folk som begår mened liksom de som mördar egna släktingar, utövar lönnmord, jämte häxor och trollkvinnor, äktenskapsbrytare och folk som begår blodsskam, utgör en speciellt förhatlig grupp för sig. (7 betyder och) "7 eac hy us furdor laerað, þaet we sceolon eallan magene 7 eallon myhton þone ecan mildan God inlice secan, lufian 7 weorðian 7 aelc unriht ascunian, ðaet synd maegslagan 7 wordslagan 7 mansworan 7 wiccean 7 waelcyrian 7 aewbreca 7 syblegeru." Liebermanns översättning: "Und ferner lehren sie" (d v s de kristna biskoparna) "uns auch, dass wir mit allem Vermögen und aller Macht den ewigen, milden Gott inniglich suchen, lieben und ehren sollen und jedes Unrecht meiden, nämlich Verwandtenmörder und Verüber heimlichen Mords und Meineidige und Hexen (meister ?) und Zauberinnen und Ehebrecher und Blutschanden." ²⁴). Mened framstår i denna skildring, som en av de allvarligaste förbrytelser kungen kan tänka sig. Att kungen trots detta inte närmare förklarar begreppet, visar att ett sådant förfarande var onödigt. Folk hade klart för sig vad mened var, och detta gällde såväl för de danska undersåtarna som för andra oavsett deras respektive ideologiska hemvist. Kungen hade fullt klart för sig att olika ideologier och sedvänjor dominerade i olika befolkningsgrupper, och han ville givetvis utfärda regler som begreps av samtliga. Det för kungen centrala var därför inte att förklara begreppet mened utan att tala om att synen på mened nu i och med

kristendomens införande i lagstiftningen, inte längre var densamma som de icke-kristna innevånarna varit vana vid. Nu handlade det om synd och skuld, brott mot en gud personligen, nu fanns det i sammanhanget en kristen moralskala gott - ont som inte varit aktuell tidigare, på vilken mened placerades tämligen nära polen ont, Så nära, att om man svor falskt vid heliga relikier, skulle man mista den hand man svurit med alternativt böta halv mansbot. "And gyf hwa maene ad on haligdome swerige, 7 he oferstaeled weorde, polige paera handa odde healfes weres; 7 þaet sy gemaene blaforde 7 bisceope." Liebermanns översättning: "Und wenn einer falschen Eid auf die Reliquien schwört und überführt wird, verliere er die (Schwuhr)hand oder (sein) halbes Wergeld;" ²⁵⁾. Här framgår tydligt, att hela Knuts framställning vilar på densåsom själklarhet underförstådda åskådningen, att man genom att avlägga ed vid något, drar in suprahuman makt såsom övervakare av att förpliktelserna i eden fullföljes. Detta förutsättes vara självklart för dem som skall följa lagen. Det nya, det som behöver påpekas, är vad som händer när man avlägger ed vid kristna heliga relikier. Varje lagstiftning tar sikte på vad som är nytt, vari förändringen ligger. I detta fallet bestod det för icke-kristna undersåtar nya i det Knut uppfattade som kristen moralskala med åtföljande straffskala.

En anonym författare skrev ca 1050 St Cuthberts historia. Arbetet skrevs i Durham och bygger huvudsakligast på handlingar rörande donationer till St Cuthberts kyrka ²⁶⁾. I skriften berättas hur en abbot Eadred några år efter den danska invasionen av Britannien år 876, inför den församlade, icke-kristna, danska armén, och utifrån direktiv givna honom av St Cuthbert i en dröm, genomförde ett kungaval. I enlighet med St Cuthberts direktiv lät Eadred danskarna peka ut en yngling vid namn Guthfrith, varefter Eadred ledde denne upp på en kulle, kallad Oswins hög och trädde ett guldarmband på hans högra arm, varpå Guthfrith blev vald till kung ²⁷⁾. Sedan kom en biskop

Eardwulf in i skildringen. Han förde St Cuthberts lik till kullen ifråga varefter den nyvalde kungen jämte hans armé svor fred och trohet ²⁸⁾. Här har vi åter den avlidne ledarens och högens roll exemplifierad, nu i edssammanhang. Det framgår av sammanhanget, att det inte handlar om sedvänjor som tvingas på danskarna. Tvärtom är det uppenbart att abboten och biskopen använder danskarnas metoder, sådana dessa uppfattats av källan och att danskarna godtar deras önskan att härvidlag få använda den egne avlidne ledaren, St Cuthbert, som väl kan ha uppfattats som en motsvarighet till ättfadern. Även godens armband återfinnes.

Det går inte att kontrollera halten av de donationshandlingar, som ligger till grund för skildringen. Denna förefaller dock vara helt fristående från såväl sagalitteratur som övriga källor i vår undersökning. Men den stämmer väl med vad dessa källor säger om gravhögens och den avlidne ledarens roll i rättssamhället. På denna punkt förefaller den inte vara produkt av legendutsmäckning.

Längre fram i samma text berättas om en vikingahövding, Olav Ball, som krigslyckan givit herraväldet över området där St Cuthberts kyrka låg. Olav ogillade såväl kristendom i allmänhet som St Cuthbert i synnerhet. En dag infann sig denne Olav i kyrkan och förkunnade för församling och biskop: "Vad kan denne döde man Cuthbert göra mot mig, som dagligen nonchalerar hans hotelser? Jag svär vid mina mäktiga gudar, Tor och Oden, att från och med nu kommer jag att vara en stor fiende till er alla". "I swear by my mighty gods, Thor and Othin, that from this hour I will be a great enemy to all of you." ²⁹⁾.

Textavsnittet förefaller klart legendutsmäckt. Så faller t ex Olav strax efter sitt edsavläggande död ner och förpassas av djävulen vidare till helvetet ³⁰⁾. Edens utformning kan mycket väl vara en konstruktion av skribenten, efter kristen förebild, det verkar närmast troligt att det förhåller sig på det sättet,

men skribenten har säkert känt till hur det förhöll sig med edsavläggande bland samtida icke-kristna vikingar och bland sådana som kretsen kring honom tidigare kommit i kontakt med. Han har säkert inte fantiserat ihop något som alltför mycket stred mot denna kunskap.

Nestorskrönikan har antagligen skrivits omkring år 1100, av munken Nestor i Kiev, och handlar om händelser bland ruserna. Krönikan har försetts med många frågetecken som historisk källa. Men i sin skildring av ett fredsslut år 912 mellan ruserna under Oleg och de bysantinska kejsarna Leon och Konstantin nöjer sig inte Nestor med att redogöra för fredsdokumentet, utan han citerar detta i hela dess längd ³¹⁾. Uppenbarligen vill han med detta säga läsaren, att han som källa har en avskrift av fredsdokumentet. De kejsare som nämns måste vara Leo VI (reg 886 - 912) och Konstantin VII Porfyrogennetos (reg 912 - 959). Sådant dokumentet är citerat, säger det, att de två parterna har olika religiös bakgrund, de kristna bysantinerna resp de icke-kristna ruserna. "Till osviklig bekräftelse på att den förra freden skall bestå mellan eder, kristna, och ruserna hava vi" (d v s ruserna) "av eder dyrkade Gudens närvaro." ³²⁾. Det är dessa två grupper, ruser resp kristna, som är rättssubjekten i tio paragrafer fördraget omfattar, det är dessa två beteckningar dokumentet använder att beteckna parterna. Dokumentet är nedtecknat av ruserna ³⁴⁾ och sedan undertecknat såväl av dem som av bysantinska ombud ³⁵⁾. Ruserna säger inledningsvis, att deras storfurste Oleg....."ansett det för riktigast att befästa och offentliggöra en sådan vänskap icke blott på muntligt vis utan även skriftligt och med dyr ed, svuren på våra vapen, i enlighet med vår tro och vår lag." ³⁶⁾.

Här återkommer eden vid vapnen, liksom vi tidigare mött den i Annales Fuldenses och hos Adam av Bremen, som ju ansåg seden så utbredd att han talade om den som en hednisk folksed. Stor-

furst Oleg ansåg alltså inte det vara korrekt eller förenligt med rättssäkerheten att utelämnat vapenedsförfarandet. Rusernas religion och lag krävde detta förfarande, det fick den kristna motparten helt enkelt förstå och godta. Här förelåg en väsentlig olikhet gentemot den kristna motpartens rättspraxis, och basen till rättsseden fanns i den fornnordiskt rotade religionen. Metoden förefaller ha sin förklaring i svärdets framträdande roll. Alla de möjligheter att påverka tillvaron, som fanns knutna till svärdet, lades i pant, och som garant för rättssäkerheten i pantförskrivningen, d v s för innehållet i fredsöverenskommelsen, har det suprahumana anknutits genom vapeneden. Därför var denna så viktig för Oleg. Eden skapade en pant.

Edsinstrumentets förträfflighet ur rättssäkerhetssynpunkt hävdas även på annat sätt i fördraget. Den första punkten i överenskommelsen reglerar bl a förfarandet vid anklagelse som inte styrks av vittnesintyg. Om anklagelsen bestrids, skall ed avläggas av den part, som vill att målet skall fullföljas, annars läggs målet uppenbarligen ner. "Har någon kärat och det finns uppenbara vittnesintyg, äro sådana vittnesintyg tillfyllest. Drager man hans käromål i tvivel, tillkommer det den part att svära som vill fullfölja målet under förnekande av motpartens gensaga." ³⁷⁾ Man kunde alltså bestrida motpartens yrkande och styrka bestridandet med ed, och detta även om motparten hade "uppenbara vittnesintyg". Något ytterligare om processförfarandet nämns inte. Detta är samma typ bevisföring, den ensidiga med ed, som återfinns i våra landskapslagar, och som vi återkommer till längre fram. Den förutsätter, som vi kommer att tala mer om, en suprahumant garanterad rättssäkerhet, uppnådd genom edsavläggandet.

Även skadeståndsskyldighet kunde enligt denna fördragstexts tredje punkt regleras med ed. Ed godtogs här också som deklaration och av innebörden att döma även som skuldförbindelse.

Här är det också intressant att observera, att ruserna uppenbarligen ansåg att edsinstrumentet i sin förträfflighet inte påverkades av vilken gud som blev inblandad. Det gjorde detsamma om den skuldsatte var kristen eller rus, han skulle om han var förmögen att betala "erlägga så mycket han kan. Han skall taga av sig de kläder han går i samt avlägga ed enligt sin tro beträffande det som resterar, att det icke finnes någon annan som äger bispringa honom. Saken har därmed sin ända och fullföljes icke vidare." 38).

Det är suprahuman anknytning man behöver, vilken makt eller gud tycks inte spela någon roll ur rättssäkerhetssynpunkt. Med riten, edsavläggande, åstadkommes en pant.

X:3 Den norsk-isländska saga-skaldelitteraturen

I Landnámabók och i den norsk-isländska saga- och skaldelitteraturen framträder ofta den koppling mellan eden och det suprahumana vi mött i andra källor. Kvådet om Atle säger:

"Svá gangi þér, Atli, sem þú við Gunnar áttir eida opt um svara ^d oc ár of nefnda, at sól inni suðr ^h hollo oc at Sigtyfs bergi, hólqvi hvílbeðiar oc at hringi Ullar." 39)	"Så må det gå för dig Atle, som du för länge sedan ofta svor eder med Gunnar vid sol i söder och vid Sigtyrs berg, vid hästen på sängen och vid Ulls ring."
--	--

I detta som i tidigare exempel på edsavläggande, framträder det som väsentligt för edens funktion att man använde det suprahumana i en pantförskrivning och det suprahumana förefaller inte ha personlig karaktär i detta sammanhang, snarast handlar det om en eller flera makter. Återigen har ringen-armbandet en central funktion vid edsavläggelse.

Det är rimligt, att som Anne Holtsmark ovan, anknyta kvädets ord om hästen vid sängen, "hølkve hvílbeþjar" till fynd av just sängstolpar med utskurna hästhuvuden i Oseberg- och i Gokstadsskeppen. Vad vi tidigare sett om högsätets roll gör det till ett rimligt antagande, att detta med sin centrala rättsfunktion även spelat en roll vid edsavläggande, som kvädet hävdar. Kanske är det denna tradition, som ligger bakom exempelvis stadgandet i Frostatingslagen, att ed skall avläggas i kyrkan, och om prästen vägrar tillträde, respektive inte tillhandahåller mässbok, skall edsavläggaren lägga handen på kyrkans dörrstolpe, varvid eden blir giltig ⁴⁰⁾. Den ring, som nämns i kvädet erinrar om den ring den isländska goden enligt Landnámabók bar vid tingen. Landnámabók säger, att det skulle finnas en ring i varje huvudhov. Denna ring skulle goden bära på ena armen under tingu, och dessförinnan skulle ringen ha doppats i offerblod från nötkreatur, som goden blotat med egen hand. Var och en som skulle fria sig från anklagelser inför nämnden skulle börja med att avlägga ed på denna ring och nämna sig minst två vittnen ⁴¹⁾. Eden lød: "Jag nämner mig vittnen på att jag svär ed vid ringen, laged; hjälpe mig så Frej och Njord och den allsmäktige asen, att jag må på det sätt söka eller värja i detta mål, eller avlägga vittnesmål, eller yrka anklagelser, eller döma, som jag vet är mest förenligt med rätt, sanning och lag, och lösa från mina händer alla rättsfrågor jag kommer i beröring med medan jag är på detta ting". "Nefni ek í þat vaetti ", skyldi hann segja," at ek vinn eið at baugi, lögeið; hjálpi mér svá Freyr ok Njörðr ok hinn almatki áss, sem ek mun svá sök þessa soekja eða verja, eða vitni bera eða kviðu eða dóma, sem ek veit réttast ok sannast ok helzt at lögum, ok öll lögmæt skil af hendi leysa, þau er undir mik koma, meðan ek em á þessu þingi." ⁴²⁾. Även här handlar det om att den suprahumana anknytningen i eden utgör det moment, som ger förfarandet rättsgiltighet. Gudarnas roll i denna ed kan erinra om kristendom.

Det är dock den av människor formade lagen som står i centrum, varför inte heller detta förhållande nödvändigtvis utgör spår av kristen morallära. När centrum i rättsskipningen utgöres av den av människor formade lagen, ej någon guds bestämmelser, förefaller det mig inte möjligt, att använda kristen morallära och kanonisk rätt med dess gudscentrerade skala gott - ont som förklaringsmodell. Det finns ett annat ideologiskt sammanhang bakom detta exempel från Landnámabók. Det suprahumana fås med riten att etablera en pant något helt annat än kristet edsavläggande. Uttrycket den allsmäktige asen, almáttki áss, behöver inte heller tyda på kristen påverkan. Skribenten kan ha använt ett uttryck ur sin kristna vokabulär för att beskriva något förkristet. Det kan handla om en annan form av allsmäktighet än kristen, exempelvis knuten till vissa funktioner. Det är också möjligt att Å V Ström gör rätt när han kopplar ihop uttrycket med guden Tyr, med motiveringen att denne gud i norrön litteratur har flera anknytningar till rättsordningen, ex i myten förlorar högra handen som pant 64).

I eddadikten Helgakviða Hjörvardzsonar sägs att man under julen på kvällen avlade löften. Man ledde då fram sonargöltr, galten, lade händerna på djuret och svor vid bragegägaren. Ett löfte som svurits på detta sätt måste hållas t o m om det som i denna dikt var att ta sin brors liv. "Um queldit óro heitstrengingar. Var fram leiddrsonargöltr, lögdo menn þar á hendr sínar og strengdo menn þá heit at bragarfulli" ⁴⁴⁾

Riten att avlägga ed vid Frejs galt, liksom beteckningen sonargöltr återkommer i litteraturen, exempelvis i Heidreks saga: "Konungsrín" (Heidrek) "legr hand sína á hafud gelltínum en adra á burst ok suerr þess, at"..... . Heidrek samlade sina domare-hirdmän, som enligt sagan hade hand om hela domstolsväsendet,..... "doema skyldu öll mál" (45), och de fick direktivet att denna rit skulle användas vid alla speciellt betydelsefulla mål. Eden skulle avläggas över galtens bog, och galten skulle

användas vid ett speciellt blot. "kølludu þeir hann (galten) svá helgan, at yfir hans burst skyldi sverja um øll stórmál ok skyldi þeim gælti blóta at sonarblóti." 46) I likhet med anförda Helgaqviða säges i sagan, att galten på julafton leddes in i kungens hall och att männen, d v s kungen och domarna - hirdmännen, svor eder med händerna placerade på galtens bog "jólaaptan skyldi leida sonargøltinn í høll fyrir konung ok lögðu menn þá hendr yfir burst hans ok strengja hest." 47)

Som Åke V Ström påpekar med hänvisning bl a till Iliaden sång 19 handlar det om en indoeuropeisk sedvänja⁴⁸⁾. (Ströms översättning "Agamemnons Diener führten den Eber hervor und blieben nahe dem Fürsten.... Gleich er die Erstlingsborsten des Ebers abschnitt, seine Hände hebend an Zeus und schwur" 49). Anne Holtsmark har rätt i påpekandet att såväl Heidreks saga som Helgaqviða Hiorvardzsonar är sena källor som inte utan vidare kan hävdas spegla förkristen tid⁵⁰⁾, men eftersom det inte finns något i kristen kult som kan ha varit grund för skildringen, har vi rätt antaga, att edsavläggandet vid galten hörde hemma i förkristen tradition. Galten var i Snorres mytologi knuten till guden Frej, och galten Särimners roll i Valhall för gemenskap mellan kämparna och det suprahumana är också ett motiv hos Snorre. Motsvarande resonemang gäller även för edsavläggande vid Brøgebægaren, vilket Heidriks saga framhäver som sed att göra varje julafton "þat var tíðinda eítt hvert sín iola aptan, at menn skylldu heft streingía at bragar fulli, sem sidr er til;" 51).

En metod att ge eden suprahuman förankring var enligt sagalitteraturen ganga undir jǫrdarmen, d v s gå under grästorvan, "þa skyldu þeir ganga undir þrjú iardarmen, ok var þat eíðr þeira". 52) Metoden framträder även som en metod att utverka gudsdom och omnämnades därför ovan i avsnittet divination. Man

skär ut en bågformad torvstrimla på långsidorna och undersidan, men låter kortsidorna vara fast i marken. Sedan höjer man upp remsan på mitten och låter ett runristat spjut hålla den uppe. Provet består i att man skall passera under remsan, utan att denna faller ner. Vi kan inte undvika att jämföra den kupol som bildas med den figur tvärsnittet av en gravhög utgör. Högar har en speciell form, som här konstrueras fram. En annan beröringspunkt är att såväl gravhögen som grästorvsbågen har avgörande funktion i rättssammanhang. Båda har dessutom anknytning till jord och fruktbarhet. Gräs var en central produkt för den starkt animaliecentrerade isländska jordbruksproduktionen, rent av dess främsta basråvara. Anknytningen till jordens fruktbarhet visas också av att remsans ändpunkter sitter fast i jorden. Sedan har vi i sammanhanget också det runristade spjutet, och runornas anknytning till fruktbarmakter har vi talat om tidigare. Denna metod förefaller främst ha varit knuten till edsavläggande överhuvud, men den skildras också som rättegångsmetod använd att avgöra mål vid tinget, som vi skall se nedan av exempel ur Laxdöla saga och Vatnsdöla saga⁵³). Sagornas skildring gäller metodens tillämpning i Norge och på Island. Vi saknar exempel utanför dessa områden, vilket gör, att man måste räkna med felkällor även i form av vandringsägnar. Magnus Mår Lårussons argument ovan, att rätts-seden bör ha funnits men upphört att tillämpas innan sagorna nedtecknades, eftersom flertalet källor finner det nödvändigt förklara metoden, kan inte ligga till grund för något indicium att metoden verkligen existerat. Vi måste också konstatera, att även i sagorna är antalet exempel begränsat⁵⁴). Å andra sidan skildras seden uttryckligen som allmänt förekommande.

Laxdöla saga berättar bl a om en arvstvist, där en av parterna krävde, att målet skulle avgöras genom just denna metod, Sagens nedtecknare understryker, att metoden var en äldre inhemsk metod som motsvarade hans egen tids skirsl, rening. "en þorkell þykisk einn allt eiga ok það gera til skirslu at síð þeira

þat var þá skírsla í þat mund at gánga skyldi undir jar-
ðarmen". ⁵⁵⁾ (Min kursivering). Som Konrad Maurer ovan
 understrukit, skiljer saganedskrivaren på dessa två feno-
 men. Språkbruket visar, att den kristna varianten skírs
 genom sin innebörd är kopplad till den kristna moralskalan
 med polerna renhet - synd. Skírs kan inte flyttas från
 detta ideologiska sammanhang, som utgör hela dess essens
 såväl i saga-litteratur som i lagtexter. Det är uppenbarligen
 den kanoniska rätten som ligger bakom institutet skírs.
 Grästorvsmetoden däremot har utan tvivel en annan ideologisk
rot, vilket ökar tilltron till dess existens. Seden visar en
 rättspraxis, som var starkt knuten till fruktbarhetskulten.
 Det finns mer i exemplet, som visar hur skild metoden var
 från kristen moralskala, och istället knuten till en sakralt
 grundad nyttocentrerad fruktbarhetssyn. Den som begärde provet,
 Torkel hette han, ansåg sig i och för sig ha all anledning
 frukta, att denna tillförligliga metod att avgöra rättsläget
 skulle medföra ett ur hans synpunkt negativt resultat. Han
 var nämligen inte ute i ärliga avsikter. Som han själv innerst
 inne uppfattade saken, hade han inte den rätt till arvet som
 han gjorde anspråk på, en rätt som provet skulle tillstyrka
 eller avslå. Men om han förberedde metoden på lämpligt sätt,
 skulle allt nog gå bra, menade han. Han bestämde med två
 bundsförvanter, att dessa skulle inleda bråk och välla ner
 remsan, just när han själv stod under denna. Detta trick genom-
 fördes, och de närvarande vittnena förklarade, att Torkel
 klarat provet, med motiveringen att han skulle gjort det om
 bråkstakarna kunnat hålla sig i styr. Det var enbart bråk-
 stakarnas fel att remsan föll ner, menade vittnena ⁵⁶⁾. Me-
 toden upplevdes av Torkel som så förträfflig ur rättssäkerhets-
synpunkt, att han inte vågade genomföra riten på ett korrekt
 sätt. Däremot går det inte att knyta framställningen till
 kanonisk rätt, resonemang om Guds vilja, moralskala ont -
 gott etc. Framställningen är fri från allt sådant, vilket bör
 noteras. En lustighet i sammanhanget är, att den ju faktiskt
 också gav korrekt resultat, även om detta misstolkades av

vittnena. Enligt Torkels sätt att se sammanhangen i tillvaron, skulle det aldrig gå att få suprahuman återförsäkring för det påstående om arvsrätt han uttalat. Han begick ansåg han själv en mened, när han gick under grästorvan.

Den äldre versionen av Gisle Surssons saga hävdar, att man svor fostbrödralag genom att använda grästorvsmetoden. De fyra bröderna in spe gick ut på en udde och skar ut en lång strimla grästorv på ovan angivet sätt, med båda ändpunkterna kvar fast i marken. "De höjde upp remsan med ett runristat spjut. Detta skulle vara så långt, att man med handen kunde vidröra spjutspetsens fäste. Sedan skar de fyra sig och lät blod och jord blandas, där remsan tagits upp, varefter de föll på knä och svor en ed, att hämnas varandra, som om de vore köttsliga bröder. De tog gudarna till vittnen." Sedan var det tänkt, att de skulle skaka hand, men då ångrade den ene sig, därpå en till, med följd att det inte blev någon handskakning. Konsekvensen av detta var att riten inte fick rättslig följd. De fyra blev inte fosterbröder. "Ganga nú út i Eyrahválsodda ok rista þar upp ór jörðu jardarmen, svá at báðir endar váru fastir í jörðu, ok settu þar undir málaspjót. Þat er máðr mátti taka hendi sinni til geirnagla. Þeir skyldu þar fjórir undir ganga, þorgrímr, Gísli, þorkell ok Vésteinn. Ok nú vekja þeir sér blóð ok láta renna saman dreyra sinn i þeiri moldu, er upp var skorin undan jardarmeninu, ok hroera saman allt, moldina ok blóðit; en síðan fellu þeir allir á kné ok sverja þann eið, at hverr skal annars hefna sem bróður síns, ok nefna öll goðinn í vitni. Ok er þeir tókuskí hendr allir, þá maelti þorgrímr:". Motsvarande säger nedtecknaren av den sena Torsten Vikingssons saga "þeir vöktu sé blóð í lófum ok gengu undir jardarmen ok sóru þar eiða" Man gjorde alltså förpliktelserna rättsligt bindande, i lófum genom att blanda blod och gå under jardarmen⁵⁷⁾. Här har vi en kombination av ed, grästorvsmetod och handslag. Denna rättspraxis har i sin grundsyn en överens-

stämmelse med vad vi mött innan. Enheten blod - jord - grästorvsbåge är uttryck för samma syn på tillvaron och dess makter, som kulten kring ättfaderns - samhällsledarens gravhög, och mytologins Oden, som hämtar kunskap och vägledning från det hinsidiga vid Mimers brunn, liksom flera exempel från skaldediktningen, ex Havamal strof 138ff där det som vi talat om i divinationssammanhang just är genom att sväva mellan liv och död som Oden når djupare insikt om världsordningen. Likaså hämtar Oden vägledning hos den döda völvan i kvädet Balders drömmar. En suprahumant rotad världs - rättsordning, fokuserad kring gemenskapen blod - jord och med framhävande av vissa bestämda ideal, nämligen fruktbarhet, ledarroll, manlig styrka och rättframhet. En rättsordning där riter omskapar innehållet i tillvaron ur juridisk aspekt.

Fostbrödra saga karakteriserar grästorvsmetoden som en utbredd sed under förkristen tid, och det rättsliga innehåll man uppnådde med metoden var förpliktelsen att hämnas varandras död. Angående själva genomförandet sägs i denna saga, liksom i övriga belägg att man skulle gå under tre strimlor. Funktionellt bildar hela konstruktionen av de tre uppböjda strimlorna en enhet. Strimlorna hänger med andra ord samman upplevelsemässigt och som juridiskt redskap. Man gick in under denna konstruktions tre delar och svor därmed eden. "Hafði sú síðvenja verit er höfð fraegra manna, þeira er þat lögmál settu sín i milli, at sá skyldi annars hefna, er lengr lifði, þá skyldu þeir ganga undir þrjú jardarmen, ok var, þat eiðr þeira. Sá leikr var á þá lund, at réta skyldi þrjár torfur ór jörðu langar; þeira endar skyldu allir fastir í jörðu ok heimla upp lykkjurnar, sva att menn maetti ganga undir. " ⁵⁸). Den konstruktion av strimlor det måste röra sig om har slående grad av likhet med en gravhög. Det är uppenbart att man sökt efterlikna formen av en hög. Motivet har säkert varit att högen hade en viktig vanlig funktion i rättsliga sammanhang. I Vatnsdöla

saga, sägs att grästovsmetoden blev använd vid speciellt allvarliga brott, viktiga ärenden, vilket pekar på att metoden var ett högt värderat rättsinstrument. "at Jökull gengi undir þrjú jafnarmen, sem þá var síðr eptir stórar afgörðir"; - Det skedde på Húnavatnstinget ⁵⁹). Det är viktigt att ta fasta på karaktären av fruktbart centrerad gudsdom som framträder här. Hela förfarandet, metodens blotta existens hör hemma i en rättssyn där rit omskapar tillvaron i dess juridiska aspekt, inte i kanonisk rätt.

I Landnámabók förekommer, som ovan sagts, en edsformel, som enligt texten skall ha använts vid tinget. Den, som ville fria sig från framförda anklagelser skulle avlägga följande ed vid godens i offerblod doppade ring: "Jag nämner vittnen på att jag svär ed vid ringen, laged. Hjälpe mig så Frej och Njord och den allsmäktige asen, att jag må så detta mål söka eller värja, eller avlägga vittnesmål, eller framföra anklagelser eller döma, som jag vet rättast och sannast och mest förenligt med lagen och lösa från mina händer alla rättsfrågor jag kommer i kontakt med medan jag är på detta ting." "Nefni ek í þat vaetti", skyldi hann segja, "at ek vinn eid at baugi, lögeið; hjálpi mér svá Freyr ok Njörðr ok hinn almatki áss, sem ek mun svá sök þessa sökja eða verja, eða vitni bera eða kviðu eða döma, sem ek veit réttast ok sannast ok helzt at lögum, ok öll lögmaet skil af hendi leysa, þau er undir mik koma, meðan ek em á þessu þingi." ⁶⁰)

Klaus von See reser två invändningar mot tanken att denna edsformel har fornnordiskt ursprung. Verbet för hjälpa, hiálpa, utgör enligt honom sannolikt ett låneord, som nådde Norden först genom kyrkospråket ⁶¹). v See stöder sig på Sveinbjörn Egilssons analys av diktspråket i ordboken *Lexikon Poeticum Antiquae Linguae Septentrionalis*. Egilsson nämner dock inget om att verbet kom först med kristendomen, inte heller

att det endast hade kristet färgad användning, även om han visar att denna koppling förekom ⁶²⁾. När han översätter ordet med hjälpa, frälsa, har han inte därmed sagt enbart frälsa. Men även om von See skulle haft rätt på denna punkt, så är det ett obestridligt faktum, att det begreppsinnehåll som ligger i vårt nutida svenska hjälpa har och har haft motsvarande uttrycksformer i alla språk. Det är självklart, att även nordbor på fornnordisk tid kunde uttrycka en motsvarighet till detta begrepp. Att saganedskrivaren använde sin samtids språk är inte egendomligt. Han har med sin vokabulär uttryckt en äldre tids förhållanden, och det kan inte råda tveksamhet om vad han menar. Inte använder nutida historiker fornegyptiskt språk, när de skriver böcker om faraonerna. Man använder sin samtids språk, och får på olika sätt hantera det problem som ligger i att språkets sociala anknytning gör det mer eller mindre lämpat att återge förhållanden från en annan social miljö. Von Sees andra invändning är av liknande art som föregående och gäller formelns ord om den allsmäktige asen. Dels kan man inte, menar han, säga om en hednisk gud att han är allsmäktig, dels har vi många belägg, som antyder att den förstärkande förstaveln al-, som i almáttugr, allsmäktig, är knuten till 1100-talet. Detta visas, säger von See, av det stora antalet belägg i dåtida kristen diktning ⁶³⁾. Men man använder som sagt sin samtids språk. Eftersom allsmäktig har en ganska central och för stora grupper någorlunda avgränsad innebörd i kristen terminologi, är det måhända lätt för oss att läsa in en sådan kristen innebörd varhelst vi ser begreppet. Vi har bara en form allmakt men vi vet från exempelvis forskningen kring teodicéproblemet, att man inte ens i samma kulturkrets alltid möter en homogen uppfattning om vad allsmäktighet innebär. Vidgar man jämförelsen till att omfatta även andra kulturkretsar, framträder en ännu större mångfald av innebörder.

Det är mycket möjligt, att det saganedskrivaren ville återge

avvek från kristen ideologi, men den kristna vokabulären gav inga lämpligare alternativ att arbeta med, därför blev det allsmäktig. Allsmäktig låg närmast. Såsom socialt fenomen, och det är ju det sammanhanget vi behandlar, kan inget begrepp allsmäktighet existera *sui generis*, utan det suprahumana måste ha något att vara allsmäktig i, någon social anknytning. Gudarna uttryckte som Dumézil påpekat ovan, mytologiskt vissa aspekter. Det är alltså säkerligen en allmakt centrerad kring dessa aspekter saganedskrivaren velat uttrycka, och det finns ingen anledning tro, att han med denna edsformel velat föra in kristet stoff i skildringen. Det är mycket möjligt att Åke V Ström gör rätt, när han kopplar ihop uttrycket almáttki ⁶⁴ med guden Tyr, med motiveringen att denne gud i norrön litteratur har flera anknytningar till rättsordningen ⁶⁴).

I Viga-Grims saga berättas bl a hur Grum med ed svär sig fri från misstanke om dråp. Parterna i målet var överens om att Grum skulle gå fri från misstanke om han med ed styrkte sin oskyldighet och detta gjordes vid tre gudahov i Eyafjorden. Han skulle däremot anses skyldig, om han inte avlade eden på samtliga tre ställen. Genomförandet skedde på så sätt, att Grum jämte två egna vittnen, samt tre personer representerande motparten, ledde av en viss Torarin, gick in i gudahovet. Det var säger sagan regel, att den som skulle avlägga ed i gudahovet i ena handen skulle hålla en silverring av minst tre öres vikt, som doppats i offerblod från nötkreatur. "sá maðr er hofseid skyldi vinna, tók silfrbaug í hönd sér, þann er roðinn var í nauts blóði, þess er til blóta vaeri haft, ok skyldi eigi minna standa en þrjá avra. þá kvað Grumr svá at orði at - "ek nefni" ⁶⁵). Detta stämmer väl med föregående exempel från Landnámabók. Här finns dock en olikhet, som styrker tanken att det handlar om gentemot varandra självständiga skildringar. I Landnámabóks exempel skulle ringen vara av minst två öres vikt ⁶⁶). Ringen är i båda fallen centrum i riten, och hade de två källorna varit beroende av varandra på denna punkt, kan man därför misstänka att en så central detalj varit likalydande. Grum svor eden: "Jag tar Åsgrim till vittne och dess-

utom Gissur att vittna att jag nu svär hovsed vid ring, och jag säger det till Asen, att jag långt ifrån var med och långt ifrån begick dråp och långt ifrån blodade spets och egg när Torvald krok dräptes. Nu må de, som är kloka och närvarande granska eden "ek nefni Ásgrím í vaetti, annan Gizur í þat vaetti, at ek vinn hofseid at bangi, ok segi ek þat AEsi, at ek vark at þar ok vák at þar ok raudk at þar odd ok egg, er Þorvaldr krókr fekk bana. Líti nú á eid, þeir er spekimenn eru ok við eru staddir." ⁶⁷⁾ Det gjorde dessa, och Torarin hade ingen invändning mot eden, även om han fann att Glum kom med en ny ordalydelse jämfört med vad Torarin väntat sig utifrån gängse praxis. "þeir þórarinn urðu eigi búnir at lasta, en kvádusk eigi fyrri þann veg heyrð hafa at orði kvedit." ⁶⁸⁾ Det fanns alltså enligt sagan en av rättsmedvetandet accepterad och normalt använd edsformel. Hur eden normalt löd framgår inte. Däremot sägs, att det hade talats mycket om hur Glums eder skulle formuleras och framföras ⁶⁹⁾. Eftersom det just är formulering-en, som avviker från praxis, men ändå är godtagbar och blir använd av Glum på samtliga tre avtalade platser ("með slíku móti váru eidar unnir í Gnúpafelli ok svá at þvára.") ⁶⁹⁾, förefaller det som om hovsed skulle innehålla vissa uttryck men att ordföljd och annat kunde variera. Man nämner sig vittnen, åberopar guden och därefter kommer edsinnehållet, pantförskrivningen, som om den inte hålls, eller rent av redan från början är bruten, aktualiserar bestämmelserna om panten. Dessa bestämmelser, som ingår i eden, ges suprahuman återförsäkring via ringen man svär vid, och drabbar den, som bryter pantförskrivningens utfästelser. En intressant spegling av edens automatiska funktionssätt, och som visar olikheten gentemot den kristna moraluppfattning vi antar saganedskrivaren hade, är det förhållandet, att Glum faktiskt var skyldig och inte vågade svära falskt, men genom en finurlig formulering av eden dels undgick att bli edsbrytare, dels tillfredställde sin motpart, som inte genomskådade tricket. Hade det inte varit farligt att

begå mened, hade Glum sluppit vara så finurlig. Då kunde han ljugit rakt upp och ner och sluppit ta den risk faran för avslöjande nu kunde medföra. Den suprahumana återförsäkringen var inte att leka med. Däremot spelade det ingen roll vad han själv och eventuellt det suprahumana visste var rätt eller fel. Någon moralskala av kristendomens art och edsavläggande typ kanonisk rätt hörde inte hemma i den verklighetsuppfattning och den rättssyn sagans skildring ger uttryck för.

I denna verklighetsuppfattning är det just edens karaktär av besvärjelse, som träder i focus. I en sådan livssyn som framträder här, får edenofrånkomligen en karaktär av potentiell förbannelse. Panten består av att den, som avlägger eden blir drabbad ur nyttoaspekt, ex minskade ekonomiska tillgångar, minskad produktionsförmåga, minskad stridskapacitet. Det är hela tiden ett utilitaristiskt synsätt i centrum, det handlar exempelvis om olika aspekter av produktionsförmåga, inkl ex diktkonst och motavarande, och innebörden av edsavläggandet är att man med denna rit skapar en pant, ett nödvändigt juridiskt instrument. Däremot handlar det inte om upplevelser av synd och dithörande moralskala kring vilken kanoniska rättens edsavläggande var centrerat. Differensen mellan ed och förbannelse hänger i Norden samman med kristen moralskala. Lösryckt från denna skulle eden kunna karakteriseras som en förbannelse, som blott omfattar den edsavläggande själv. Våra kategorier ed och förbannelse blir irrelevanta och istället framträder här en struktur med utilitaristisk grund, pant och rituell pantförskrivning. Det föreligger ingen kategorisk skillnad mellan de exempel på eder vi talat om och ovan nämnd förbannelse riktad av Egil Skallagrímsson mot Erik Blodyx av Norge, sett utifrån en sådan fornnordisk synvinkel. Det handlar nämligen i samtliga fall om rituell pantförskrivning. Egil reste nidstång, som var försedd med hästhuvud och runor, varmed han gav suprahuman förankring

Åt sitt krav att kung Erik skulle drivas bort från Norge. Detta var villkoren i pantförskrivningen, Panten bestod av att vättarna skulle bli såväl fattiga som hemlösa, (om dessa villkor ej uppfylldes). Sammanställningen visar även hur användbar pantförskrivningen uppenbarligen var enligt saga-litteraturen. Den plattform av värderingar som framträder är helt olik de kristna synsätt, som fanns i sagskribenternas kristna samtidsmiljöer den kanoniska rättens. Bakom pantförskrivningens förkristna roll låg ekonomiska nödvändigheter och dåtidens utilitaristiska syn på tillvaron, och framför allt den grundsynen, att man med rit kunde få fram ett användbart instrument, en potentiell förbannelse. Man använde en metod som gav rättssäkerhet genom att anknyta till fruktbarhetsmakterna. Några synpunkter typ kristen moralskala, mened ett brott mot Gud, och motsvarande, kom inte i focus.

Samma mekaniska synsätt vad angår eden, såsom något som genom suprahuman automatik fungerar i och med att pantförskrivningen är gjord, fritt från varje tanke på ont eller gott, eller mened som brott mot Gud, genomsyrar ett exempel i Völundarqvida. Situationen i storyn är att Vålund, som är Nidads fånge, lockat till sig och dödat dennes söner. Nidad tror sig veta att Vålund har med saken att göra, men denna vill inte lämna någon fullständig redogörelse för händelseutvecklingen förrän Nidad med ed lovat att inte skada sin hustru Bådvild, som också är inblandad. Denna ed upplevdes alltså som fullt tillräckligt rättsskydd av Vålund, som inte hade några andra maktresurser att hävda sina eller andras rättigheter med, och grundtanken måste vara, att eden fungerade oavsett i vilket sammanhang den sattes in. Detta kunde ex vara hur grymt som helst. Vålund sade till Nidad:

"Eiða scaltu mér áðr alla vinna,
at scips bordi oc at scialdar rønd,
at mars boegi oc at maekis egg,

"Först skall du svära
mig starka eder, vid
skeppens bordläggning
och vid sköldens kant,

at þú qveliat qvæn Völundar
né brúði minni at bana verðir,
þótt vér qvæn eigim, þá er þér kunnid,
eða iðð eigim innan hallar." 70)

vid hästens bog och vid
svärdets egg, att du inte
begår övergrepp mot Vålunds
kvinna, att du inte blir
min bruds baneman, fast
du känner min kvinna, och
fast jag har barn i din
bostad."

De anförda exemplen på edsavläggande ger vid handen, att man inte nöjde sig med att dra in en enstaka gud eller motsvarande i pantförskrivningen, utan det handlar alltid om en grupp suprahumana fenomen. Det ligger ett drag av kollektivism över det suprahumanas agerande i edssammanhang, något som inte återfinns i kanonisk rätt. Detta kollektiva drag återkommer i många andra rättsliga sammanhang för gudarnas del, exempelvis kämpar de kollektivt för ett fruktbahetscentrerat rättssamhälle gentemot motsatsen till just en sådan typ av rättsordning, kaos och dess symboler, jättarna mm. Det är därför intressant att se, hur man i edsformler från äldre Västgötalagen avlade ed við gudarna, som kollektivt begrepp. Det är så, att dessa edsformler har begreppet för Gud, Guf i neutrum pluralis och inte i maskulinum singularis, vilket man ju väntar sig av lagtexter från kristen tid. Begreppet har också i senare lagtexter ändrats till just maskulinum singularis. Med all säkerhet har gamla förkristna eder kommit att användas även efter religionsskiftet. Det finns en tröghet i all ändring av juridisk praxis, och denna tröghet bör ha varit ännu mer påtaglig förr, när centralmakten inte hade samma grepp om händelseutvecklingen på detta område som den har nu.

X:4 Guds bilden i äldre Västgötalagens edsformler

I äldre Västgötalagens mandråpsbalk finns edsformeln "sva maer gud hull" ⁷¹⁾, normalt översatt med: så vare mig Gud

nådig. Lite längre fram står formeln skriven "sua se maer gud[†] hull" ⁷²⁾. Samma formel återkommer i balken Af vappaesarum kap 4, dock med holl istället för hull ⁷³⁾. Om gud[†] här står i nominativ maskulinum, vilket man skulle kunna vänta sig av en text med kristen bakgrund, bör adjektivet, såsom Leopold Leffler påpekat ⁷⁴⁾, inte vara hull eller holl utan hulder. Vi har ingen anledning förmoda att här skulle förekomma någon unik form av r-bortfall, som vi inte i övrigt känner till vad gäller nominativ singularis maskulinum. Det är uppenbart, att hull och motsvarande inte står i denna böjningsform i edstexterna. Det återstår då tre grammatikaliska möjligheter, nämligen nominativ singularis femininum, nominativ plural neutrum och akkusativ plural neutrum, i vilka formen holl och motsvarande kan tänkas stå ⁷⁵⁾. Men eftersom gud[†] är subjekt bortfaller alternativet akkusativ. Säkert är nominativ plural neutrum det korrekta alternativet. Detta skulle då stämma med de vittnesbörd vi har om fornvästnordiskans sätt att uttrycka det förkristna gudsbegreppet, där god[†], icke-kristen gud, under förkristen tid var neutrum och nästan uteslutande förekom i plural, i likhet med andra uttryck för det suprahumana, t ex *regin* eller *rögn* = *numina* ⁷⁶⁾. Det bör påpekas, att gotiskans gub ursprungligen är neutrum och att från detta ord bildats gotiskans gudja (ursprungligen förkristen) präst, urnordiskans gudija, fornisländskans *goði*, och gydja, prästinna ⁷⁷⁾. Det är helt klart, att ordgruppen återspeglar ett förkristet sammanhang, något som även belyses av existensen av den kvinnliga prästtiteln gydja, som säkerligen inte utarbetats av dåtida kristet språkbruk med dess syn på prästrollen och med den kvinnoosyn som återspeglas i detta. Även Guta saga använder nominativ plural neutrum när det gäller att uttrycka de förkristna gudarna "Troðu menn" "a haipin gub", d v s trodde folk på hedniska gudar ⁷⁸⁾. Först senare blev gud[†] maskulinum singularis.

I yngre svenska lagtexter, såsom i Magnus Erikssons landslag

lyder motsvarande formel: "sua se mik gub hulder" ⁷⁴⁾. Här har vi det r som efterlystes ovan, här har vi nominativ singularis maskulinum. Likaså är förhållandet på andra ställen exempelvis i Magnus Erikssons stadslag: "awa se mik gudh hulder" ⁸⁰⁾. Det är givetvis inte så, att denna r-form tillfälligt försvunnit just i äldre Västgötalagen och sedan dykt upp igen längre fram. Det framstår ganska klart, att det är religionsskiftet, som framkallat behov att uttrycka ett gudsbegrepp i maskulinum singularis och att de uttryck för gudsbegrepp som står i neutrum pluralis är kvarlevor från en annan religion, från förkristen tid. Detta bör då också gälla de edsformler detta äldre gudsbegrepp återfinns i. Det man rimligen ändrat först när man sent omsider ändrade formulering efter religionsskiftet, bör ha varit att sätta gudsbegreppet i maskulinum singularis. I den mån man ännu inte gjort det, har man säkert inte ändrat formeln i övrigt heller.

I äldre Västgötalagen finns ytterligare en edsformel, för vilken samma resonemang är giltigt, "Bipia sva saer gub hull" ⁸¹⁾. Med de smärre variationerna hol för hull och bybia för bidia återfinns denna formel på 17 ställen i denna lag ⁸¹⁾. Hol holl och motsvarande kommer av adjektivet hulder, holder och kan endast vara någondera av nominativ singularis femininum eller nominativ plural neutrum eller akkusativ plural neutrum. I yngre texter återfinns i motsvarande former hullan eller hollan. Som Leffler utifrån 11 exempel påpekar, är det så, att där man återfinner dessa former har man också en mer sentida form av akkusativ, sik och mik istället för de äldre saer och maer, som däremot återfinns i alla de ovannämnda exemplen från äldre Västgötalagen med formen holl ⁸²⁾. Det finns dock ett, men endast ett undantag från dessa exempel. I stöldbalken finns exemplet bihi sva saer gub hollaen ⁸³⁾. I detta exempel har gudsbegreppet uppenbarligen fattats som maskulinum singularis. Detta exempel utgör det enda i sitt slag i lagtexten och strider mot totalt 19 andra i samma text. Det framstår som om hollaen

och motsvarande är yngre varianter. Hur denna yngre variant kommit in i skriften lär vara omöjligt att avgöra.

Samma lagtext rymmer en tredje edsformel, som också präglas av en gudsbild i neutrum pluralis. Formeln förekommer bara en gång, nämligen i mandräpsbalken. I övriga lagtexter saknas den. Den lyder: 'gub hyllae at saer ok at graemiae"⁸⁴⁾, d v s att Gud måtte vara nådig om man svär sant, vred om man begår mened. Antagligen har Leffler rätt när han utifrån likheten i åskådning och uttryckssätt, hylla - hull med de två andra formlerna, antar att alla tre är lika gamla ⁸⁵⁾.

X:5 Edgärdsmannebeviset

Edgärdsman kallas den, som genom ed stärker den ed, som avlagts av en part i en rättsgång. I den kanoniska rätten fanns en möjlighet för den som anklagats, men ej överbevisats, att fria sig genom att själv svära ed på att man var oskyldig. Nu kunde anklagelsen gälla ett mycket allvarligt brott, och då godtogs inte detta förfarande, utan man krävde att svarandens ed skulle styrkas genom att ett antal personer med egna eder intygade, att de trodde på den svarandes version ⁸⁶⁾. Här handlar det således inte på något sätt om att edgärdsmännen bevisar något i sakfrågan. Kärandesidan kan inte komma längre i sin bevisföring, och då anklagelsen inte styrkts, får svaranden denna möjlighet. Det hela har en prägel av omdömen från omgivningen angående svarandens allmänna rättschaffenhet. Detta förfarande ändrar inte heller något i den kanoniska rättens grundläggande syn på eden som förpliktelse inför Gud personligen och på mened som förbrytelse mot Honom.

I det förkristna Norden fanns det, om man får dra denna slutsats utifrån nedanstående källors eniga vittnesbörd, och det menar vi, att man får, ett rättsinstitut, som till utförandet liknade ovannämnda kanoniska rättssed, även om det förelåg

skillnader även på denna punkt, men som hade en annan juridisk funktion, var uttryck för förkristen rättssyn och hade växt fram ur behov som hade bakgrund i en helt annan verklighetsuppfattning än den kanoniska.

Beträffande utförandet var det i den nordiska varianten den svärjandes släktingar, som från början utgjorde edgärdsmän. Enligt en uppgift från Gerhard Hafström kallades förfarandet ännu på 1600-talet i södra Småland för kynsed ⁸⁷⁾. Någon självständighet för den enskilde som rättssubjekt kan inte ha funnits i den tidens ättsamhälle. Det var som släktmedlem den enskilde erhöll och upplevde identitet. Livsbetingelserna ur såväl fysisk som psykisk synpunkt var knutna till släkten. Möjligheterna för den enskilde att gentemot utomstående själv vara bärare av rättigheter och skyldigheter var ytterst begränsade. Dessa möjligheter fanns främst hos släkten. För att en ed skall ha mening måste det finnas en pant, och i en utilitaristisk verklighetsuppfattning kommer härvidlag produktionsfaktorerna att få en framträdande roll. Dessa fanns i släktens ägo. Släktgården var inte en enskilds egendom utan tillhörde ätten. Den förmåga att ta på sig förpliktelser och rättigheter, som utgör essensen i egenskapen rättssubjekt, kan den enskilde knappast ha haft i ett sådant samhälle. Men denna förmåga krävs för att man skall få fram en pant, och därför krävdes också släktens medverkan på fornnordisk tid. Det är ett indicium på förkristet tänkesätt, att reglerna kring edgärdsmannebeviset fokuserar edsavläggandet som släktangelägenhet och ser systemets förutsättningar i släktens medverkan. Man fokuserar inte den kanoniska rättens syn på ed som personlig förpliktelse inför Gud och mened som brott mot Honom personligen. Eden innebar sedan en pantförskrivning med supra-human förankring, men inte som i kanonisk rätt en personlig förpliktelse mot en personlig Gud. Denna bakgrund förklarar varför man överhuvud taget kunde ha ett rättsinstitut där

ena parten i ett mål tilläts bevisa något med egen och släktingarnas ed, och varför fler släktingar skulle ställa upp ju viktigare målet var. Det fanns en pant i ättens möjligheter att producera, och det fanns en pantförskrivning med suprahuman förankring i eden. Rätts-säkerheten var alltså odiskutabel sett utifrån en förkristen verklighetsuppfattning, men det är ju inte egendomligt, att påven Honorius III år 1218 reagerade mot metoden och kallade den en "pest som strider mot all rätt" ⁸⁸⁾. Det gick ju ur ideologisk synpunkt en avgrund mellan den kanoniska sed vi ovan beskrivit och det nordiska edgärdsmannebeviset. När den förkristna verklighetsuppfattningen och dess sociala bakgrund inte längre var aktuella kunde metoden givetvis urarta så, att brottslingar kunde fria sig från anklagelser med hjälp av ed från bundsförvanter. Rättsuppfattningens ideologiska förankring har alltid haft stor betydelse.

Vid edgärdsmanprocess gick det enligt lagtexterna normalt till så, att om brottet hade viss uppenbar karaktär, hade käranden bevisvitsord, och svaranden fälldes om han inte kunde motbevisa kärandesidans ed. Vid andra brott hade svaranden möjlighet svära sig fri med edgärdsmannebevis. Antalet edgärdsmän som krävdes varierade med målets art. Metoden kom med tiden att trängas undan av nämndsprocessen, vilket ytterligare pekar på att metoden har äldre, förkristet ursprung. Den finns dock kvar i alla svenska landskapslagar, liksom i de äldsta bevarade danska och norska lagtexterna. Den återfinns inte i förbigående heller, utan allmänt som en hörnsten i rättsväsendet ⁸⁹⁾.

I äldre Västgötalagens tjuvabalk kap 3 finns exempel på att man med förfarandet kunde bevisa en anklagelse ⁹⁰⁾ annars var det normala, att metoden användes att fria svaranden. Enligt detta exempel skulle käranden med två vittnen intyga att den gripne var sann tjuv, och med tolv män på tinget svärja, att

denne var full tjuv. Sedan skulle tjuven dömas till hugg, hängning, död, torv, tjära etc vad det nu kunde bli ⁹¹⁾. De tolv edgärdsmännen tilldelas här till och med bevisvitsord. Även i Norge ansågs metoden verkligen tillföra bevisföringen något väsentligt, vilket framgår av att det endast var i obetydliga mål man nöjde sig med ett förfarande utan edgärdsmän, exempelvis vid mål som gällde skuld ej överstigande ett öres värde ⁹²⁾ och vid smärre försummelse av skyldighet då ex vid överträdelse av kristenretten ⁹³⁾. Äldre Gulatingslagen kap 37 reglerar hur många mededsmän det skulle vara vid mål om högre värde än ett öre, och motsvarande reglering återkommer i äldre Frostatingslagen kap 5:42 ⁹⁴⁾. Så förträffligt var edgärdsmaninstitutet enligt äldre Gulatingslagen, att vid tvist om värde upp till 7,5 mark, skulle de svärjande avlägga eden två gånger i följd, och lagen betonar, att det skulle göras av samma personer båda gångerna ⁹⁵⁾. Edgärdsmaninstitutet tillmätts hög användbarhet allmänt i tidiga norska lagar ⁹⁶⁾ och detta utifrån en uppenbar grundsyn där edsförfarandet är en släktangelägenhet och ett sätt att med rit etablera en hos det suprahumana kollektivet förankrad pant, inte som i den kanoniska rätten, den enskildes personliga förpliktelse inför en personlig Gud och med en moralskala av kristen art i bakgrunden.

Enligt en passus i ovannämnda fredsfördrag mellan Alfred den store av Wessex och vikingakungen Guthrum, från cirka 886 - 890 var det denna metod man tänkte använda vid mordmål. Guthrum och Alfred går dock längre än nyssnämnda praxis. Fördraget säger, att om någon anklagar en kungsman för mord, skall den anklagade svära sig fri med ed i närvaro av 12 andra kungsmän, (som väl får anses motsvara släktgemenskapen i detta militära sammanhang), och om någon med lägre social ställning anklagas, skall denne använda samma metod inför 11 av sina likar samt 1 kungsman. Om den anklagade inte vågar

svära sig fri skall han anses skyldig och betala tre-dubbelt höjda böter. "Si thainus regis accusetur de homicidio, si se purgare uelit, fariat hoc cum XII thainis regis; si thainus accusetur, qui minus possit quam thainus regis, adlegiet se cum XI parium svorum et cum uno regis thaino - et sic omni causa quae maior sit quam IIII manche -; et si non audeat, solvat illam tripliciter, sicut adpretiabitur." 97)

Anklagelse för mord har i alla tider och i alla samhällen varit ett ytterst allvarligt ärende för rättsordningen. Den vikt fördragsslutarna fäste vid denna typ av mål liksom deras uppskattning av edgärdsmanprocessen framgår av att en av fördragets längsta paragrafer just reglerar denna punkt, inom ramen för en total fördragstext om fem korta paragrafer jämte prolog. Fördraget är föranlett av att Guthrums erövrings-krig stoppats, och nu skulle förhållandet mellan danskarnas och kung Alfreds maktsvärer regleras, England delades. Det var den maktpolitiska situationen, som tvingade Alfred gå med på Englands uppdelning, Danelagens upprättande och avgränsande, och stabiliserandet av Guthrums kungadöme i East Anglia. Det förefaller ganska klart, att danskarna här inte påtvingas ett rättssystem de inte vill ha. Detta blev däremot fallet när Alfreds son, Edward den äldre, några decennier senare återerövrade Guthrums område. Detta resulterade i att Edward utfärdade nya bestämmelser, och i dessa säges ingenting om edgärdsmanabevis eller motsvarande.

Däremot säger dessa nya regler en hel del om bekämpande av hedniska sedvänjor, vilket uppenbarligen ansågs nödvändigt 98). Om någon mördar, skall han vara fredlös och förföljas av alla laglydiga, säger texten "Si aliquem deiciat in mortem sit utlaga, et prosequator eum cum clamore omnis qui rectum amat". 99) och det är onekligen något annat än den behandling ämnet fick i det föregående fördraget. Den nya maktpolitiska situationen föranledde inga kompromisser från Edwards sida, åtminstone inte i en så viktig fråga. Nu blev hans egen rättssyn grundval för lagstiftningen.

KAPITEL XI: SAMMANFATTANDE SLUTSATSER

Undersökningen har givit oss anledning att säga följande avslutande ord om relationen religion - rätt.

- a) Det fanns en omfattande strävan att med divination klarlägga lämpligt handlingsmönster: 1) Spådom, lottförfarande (samt med lägre grad av tillförlitlighet ytterligare former av teckentolkande). 2) Sejd, 3) holmgång, 4) tanken på gudsdom.
- b) Den sakrala anknytningen gav rättsordningen rättssäkerhet: 1) Det suprahumana var rättsordningens upprätthållare, 2) tingsens placering, 3) sakrala tingsfunktionärer, 4) vebönd, 5) sannolika föreställningar om en rättsgud, 6) helgedom gav asyl - åttalseftergift, 7) sannolikt ansågs äganderätt till fast egendom bestå i en relation ägaren-lokala suprahumana väsen.
- c) Det finns exempel på att man med rit ansåg sig kunna omskapa den juridiska situationen: 1) Nid, 2) skifte av ägare till jord, 3) ingående av äktenskap, 4) kungaval, 5) vattenösning av barn samt möjligen även 6) ättledning och 7) ganga undir jårdar-men (dock med låg grad av tillförlitlighet i exemplen), vidare 8) tagande-givande av manhelgd.
- d) Man ansåg, att rit kunde få något att ske på maktplanet, så att den brottslige straffades: 1) Nid, 2) sakralt användande av runor samt med hög grad av sannolikhet även 3) svart sejd.
- e) Rit gav ett för hela samhällslivet på alla nivåer och i åtskilliga sammanhang nödvändigt juridiskt instrument i eden, ett instrument av helt annat slag än den kanoniska rättens edsinstitut. Ed sågs som släktangelägenhet och som ett sätt att med rit etablera en hos det som kollektiv upplevda maktplanet förankrad pant. Det var inte som i kanonisk rätt, den enskildes personliga förpliktelse inför en likaledes personlig Gud med en moralskala av kristen art i bakgrunden.

På samtliga förelagda områden visar källorna, att man med riter gav juridisk giltighet, rättssäkerhet åt transaktioner, och att rättssyn och rättspraxis gavs sakral anknytning.

KAPITEL XII: ZUSAMMENFASSENDE SCHLUSSFOLGERUNGEN ZUR BEZIEHUNG RECHT - RELIGION

Vor allem können wir feststellen, dass es nicht darum geht, in welchem Masse Religion und Recht der urnordischen Epoche zueinander in Beziehung standen oder nicht standen. Es handelt sich dagegen darum, auf welche Weise und durch welche Ausdrucksformen die Lebensanschauung dieser Zeit die Rechtsauffassung und Rechtsprechung beeinflusste. Die existentiellen Wurzeln des Rechts befinden sich in der aktuellen Lebensanschauung. Wir verwerfen die ganze Vorstellungswelt, nach welcher man diese Frage entwicklungsgeschichtlich sieht. Als ideologisches Phänomen ist sie eine moderne westliche Schöpfung, die einen liberalen und kalvinistischen Hintergrund hat. Durch die dieser Vorstellungswelt entsprechende Methode - die Heraushebung der Zusammenhänge in den Erlebnissen des Individuums und der Gesellschaft, die in der Rechtsordnung Ausdruck finden - kann man niemals Erklärungen gewinnen. Diese Methode baut nämlich auf einer Fälschung der Wirklichkeit. Es handelt sich hier nicht um Religion bzw. Recht sui generis, sondern um Religion und Recht, die Relation, d.h. einen sozialen Zusammenhang. Es soll sich um die sozialen Phänomene Recht und Religion handeln, die niemals von ihrem sozialen Zusammenhang getrennt existiert haben, und nicht diskutiert werden können, als ob sie es gemacht hätten. Man kann die Begriffe Religion und Recht sehr gut verwenden, aber nicht auf eine solche Art und Weise, dass man eine Fälschung der Wirklichkeit in die Analyse und das Schlussprodukt einbaut. Es ist notwendig, von der aktuellen Umwelt auszugehen und zu beobachten, wie sich die Religion in der Rechtsauffassung und der Rechtspraxis äusserte. Eine mögliche Methode, statt der, die wir kritisieren, ist auch zu untersuchen, ob die Riten der Rechtspraxis die juristische Gültigkeit, also Rechtssicherheit, gaben. Es ist in diese Analyse auch notwendig das indoeuropäische Erbe zu beobachten. Die Untersuchung hat es ermöglicht, folgende Schlussfolgerungen zu ziehen.

Divination

Wir können feststellen, dass die Vorstellungswelt ein suprahu-

manes Muster des Daseins und seiner Entwicklung besass, einen Abriss, der ein unvermeidbarer und unerbittlicher Gleichrichter und eine Richtschnur der sozialen Gemeinschaft war und dadurch den Grund der Rechtsgesellschaft ausmachte. Der ganze Führungsprozess der Gesellschaft, auf lokalem wie auch auf Landesniveau, wurde als eine Funktion der Relation zum Suprahumanen gesehen. Die zentrale Aufgabe der Gesellschaftsorganisation war das kollektive regelmässige Opfern dem ár ok fridr, welches durch den kollektiven Nutzen motiviert war, und eine Seite dieser Aktivität waren die Thinge und die Institutionalisierung der Rechtsordnung. Die Relation zum Suprahumanen war das Zentrale der Gesellschaftsorganisation, deren Ziel das ár ok fridr waren. Beim Wechsel der Religion fand eine ideologische Kursänderung des Gesellschaftsbaus statt. Dies ist festgestellt durch Indizien für die verschiedensten Verfahren und Gesichtsweisen, die unten behandelt werden, Indizien, die einen gemeinsamen Nenner haben.

Zeichendeutung

Was die verschiedenen Methoden anbetrifft, so haben wir eine Reihe sehr wahrscheinlicher Indizien besprochen, so z.B. sprachlicher Ausdrücke und skandinavischer Gesetzestexte, aber die Existenz der Wahrsagekunst und der Entscheidung durch das Losen als Methoden der Befragung des suprahumanen Musters konnten auch dank einer Reihe weiterer Indizien festgestellt werden, z.B. den Stein von Björketorp, den Stab von Roskilde, das Verbot Knut des Grossen gegen das Losen und die Wahrsagekunst als heidnische Bräuche, das Verbot Eduard des Älteren gegen das Losen, ferner die Aussagen Rimberts und Adams von Bremen. (Bei diesem Punkt, wie auch bei Schilderungen des Volkslebens im grossen und ganzen müssen wir uns auf Adams eigene Worte darüber verlassen, dass Sven Estridsson die Quelle sei, und dass Adam also die Aussagen Rimberts nicht bloss übernommen habe).

Sehr wahrscheinlich scheint uns die Anwendung von über Bord geworfenen Hochsitzpfählen zu sein. Wir haben das Indizium des Landnámabóks, welches die Methode als verbreitet schildert,

wie auch die Darstellungen in der Sagenliteratur. Höchst wahrscheinlich ist auch die Vorzeichendeutung. Wenn es um gunga til fréttar geht, richtet sich besonderes Augenmerk darauf, dass die vorschristliche Kultur nach dem Landnámabók einen solchen institutionellen Begriff entstehen und eine hervorragende Rolle haben liess. Das Landnámabók ist jedoch nur eines der Indizien. Andererseits liefert auch Adam von Bremen Indizien für Vorzeichendeutung, sowohl bei den Sveamännern in Uppsala wie bei den Norwegern, und in der Sagenliteratur ist die Vorzeichendeutung allgemein. Die Indizien des Landnámabóks und Adams lassen uns die Existenz der Zeichendeutung feststellen, die auch durch glaubwürdige Indizien der Sagenliteratur belegt ist. (Der quellenkritische Unterschied Sagas -Sagen ist in unserer Analyse irrelevant und wird nicht diskutiert.)

Sejd (Zauberei)

Für Sejd gibt es Indizien sowohl für den Begriff selbst, wie für seinen Inhalt: das Suprahumane zu erfürschen, zu prophezeien. Agrip, zwei Runensteine und die Gesetzgebung Knut des Grossen, wie auch Adam von Bremen lassen uns die Existenz des Sejd mit diesem Inhalt feststellen. Diese Indizien, wie auch die Schilderungen des sejd in der Sagenliteratur können als Grund für die Annahme dienen, dass diese Methode wahrscheinlich sehr verbreitet war.

Holmgang (Zweikampf)

Auch das Holmgangverfahren kann durch das Landnámabók und Runeninschriften belegt werden. Hinzu kommt eine Menge weniger sicherer Indizien in folgender Zuverlässigkeitsordnung: das Heidengesetz, das Verbot gegen Holmgang in der Sage Gunnlaug Ormtungas, die Sage Egil Skallagrimssons, die Schilderung Ibn Rustahs und schliesslich wieder in vielen anderen Sagen.

Ordal (Gottesurteil)

Was die Ordalien anbetrifft, so können wir durch die Schilderungen Adams von Bremen und Widukinds feststellen, dass das vorchrist-

liche nordische Milieu eine Wirklichkeitsauffassung aufwies, in der der Gedanke an das Gottesurteil eine Realität war. Ein zusätzliches Indizium gibt es in der Beschreibung der jänrbörd (Eisenprobe) als Methode des Rechtsverfahrens (Landschaftsgesetze), die man früher angewendet hat.

Sakrale Bräuche bei Tingverhandlungen

Die Aufrechterhaltung der Weltordnung

Es ist aufgrund von unten stehenden Indizien festgestellt, dass Skandinavien der Vikingerzeit eine stark ausgeprägte polarisierte Weltanschauung besass, die als Gegenpole Chaos und die geordnete Welt hatte, ein Weltbild, das sich durch starken Glauben an aussermenschliche Kräfte und Zeuberei auszeichnete. In dieser erlebten Wirklichkeit hatten sakrale Bräuche eine hervorragende Rolle, auch im juridischen Aspekt der Wirklichkeitsauffassung.

Es ist möglich, festzustellen, dass die Vorstellung existierte, dass das Suprahumane die Weltgesellschaft- die Rechtsordnung - gegen zersetzende Kräfte aufrechthalte. Dies ist ein grundlegendes Thema, und nicht nur nach mehreren weniger sicheren Indizien, wie Snorre Sturlason und Voluspa oder diesprachlichen Ausdrücke heilagr und siðr, die als Indizien stärker, obwohl nicht ganz zuverlässig sind. Dadurch, dass dieses Motiv, das in weniger sicheren Indizien beschrieben wird, sich auch auf Runen- und Bildsteinen befindet, wie z.B. der Fall des Paares Thor - die Midgardsschlange, ergibt sich eine Anzahl zuverlässigerer Indizien. Die Kombination: Sagen - Gedichte - Runen und Bildsteine gibt uns mehrere zuverlässige Indizien einer solchen Wirklichkeitsauffassung. Noch eines haben wir in der Schilderung des Uppsalakults durch Adam von Bremen. Die Existenz dieser Wirklichkeitsauffassung ist dadurch festgestellt, wir dürfen uns nicht damit zufriedengeben, hohe Wahrscheinlichkeit zu konstatieren.

Tingverhandlungen

Ferner waren wir imstande, festzustellen, dass der Begriff þing eine Ganzheitsauffassung des Daseins mit sich führte, welches sowohl aus Runeninschriften wie auch der Missionsliteratur hervorgeht. Zwei weitere Indizien belegen den Brauch, die Tinge in der Nähe von Grabbügeln anzuordnen. Wir haben teils Nachrichten der Diplomaterien (die zahlreiche Indizien ergeben), teils den Umstand, dass die grossen Opfer, die der Entstehung der Grabbügel zugrundelagen, die grosse funktionelle Bedeutung der Gräber für die Gesellschaftsmaschinerie, die sie produziert hat, bezeugen. Die Ganzheitsauffassung des þing, die Lokalisierung der Tinge an Grabbügeln und die anscheinend grosse Bedeutung dieser Gräber für die Gemeinschaft, die sie produziert hat, weisen darauf hin, dass hier ein funktioneller Zusammenhang vorliegt. Der Kontakkt mit dem Jenseits hatte eine entscheidende Funktion in der Tingtätigkeit. Dafür sprechen auch mehrere, weniger sichere Indizien, vor allem bei Snorre Sturlasson, aber auch in der Sagenliteratur, welches zusammen darauf hinweist, dass auch diese Vorstellung verbreitet war. Ein anderes Indizium, das die Vorstellungen über Verankerung der Tingbeschlüsse im Aussermenschlichen betrifft, waren die Bautasteine, die rād (Rat) genannt wurden. Der Begriff rāða ist Indizium einer Auffassung über ein fruchtbarkeitszentriertes Raten (Herrschen, Bestimmen), welches sich höchstwahrscheinlich in den Namen der Bautasteine widerspiegelt. Der Rauchstein ergibt noch ein Indizium zur Rolle des verstorbenen Führers in der Gemeinschaft. Wir können die Existenz des Brauches, Tinge bei Grabbügeln abzuhalten, die Ganzheitsauffassung des Tingbegriffs und den funktionellen Zusammenhang zwischen Tingverhandlungen und dem Jenseits feststellen.

Es gibt nicht genug Indizien, um zu sagen, ob das isländische Godesystem (Priesterhauþtling) über den Rest Skandinaviens oder Teile davon verbreitet war oder nicht. Es gibt dagegen genug Indizien, festzustellen, dass das Ideologische der Godeschilderung, der funktionelle Zusammenhang zwischen den Führern der Gesellschaft und dem Jenseits, dem Suprahumanen, existiert

hat. Wir haben teils bereits besprochene Indizien, teils die Erwähnung des Godesystems im Landnámabók und auf zwei dänischen Runensteinen, dann auch den Begriff konungr, den Mann des Weibes, die Botschaft des Rauchsteines und die Schilderung Ibn Rustahs. Daneben haben wir auch eine Anzahl weniger zuverlässiger Indizien, die Ynglingarede Snorres, das Upplandsgesetz und den Umstand, dass das isländische Gesellschaftsmilieu und das übrige Skandinavien eine wirtschaftlich - soziale Ähnlichkeit aufweisen. Auch aus diesem Anlass ist es sehr wahrscheinlich, dass man etwa die gleiche Auffassung der Führerrolle hatte, da diese weltanschaulich eine zentrale Rolle spielte.

Es gibt ein Indizium für Riten im Zusammenhang mit den Tingen, in der Schilderung des Landnámabóks, ein Indizium, das auf zweifache Weise hervortritt. Teils äussert es sich im Begriff vébonð, welcher vor dem Hintergrund der Auffassung gesehen werden muss, die Götter erhalten, die Welt und die Menschheit zusammenbinden, teils tritt es im rituellen Agieren des Priesters - Häuptlings vor dem Ting und während des Tings. Hinzu kommt die Sagenliteratur mit einer Anzahl von Indizien, vielen, die aber einen niedrigen Zuverlässigkeitsgrad besitzen. Unsere Schlussfolgerung ist es, dass es sehr wahrscheinlich ist, dass man beim Ting Riten ausführte, wobei die Wahrscheinlichkeit dadurch verstärkt wird, was wir über den funktionellen Zusammenhang Tingverhandlungen, - das Jenseitige feststellen konnten.

Was die Gottheiten anbetrifft, die für die Tingsitzungen aktuell sein können, haben wir eine Indizium für einen Rechtsgott in diesem Zusammenhang, auf den Gott Forsete, der importiert wurde. Das Importgebiet spürte wahrscheinlich ein Bedürfnis des Imports, sonst hätte der Gedanke nicht Wurzeln geschlagen. Hinzu kommen wahrscheinliche, aber weniger zuverlässige Indizien Snorres und Voluspus und des Grimnismáls. Es gibt einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, dass es Gedanken gegeben hat, die der Vorstellung von einem (mehreren) Rechtsgott (-tern) entsprachen.

Sakrale Bräuche im Besitzrecht

Wir haben Indiz der sakralen Bräuche bei der Besitzergreifung unbebauten Landes, und zwar in der Schilderung des Landnámabóks, dass die Übernahme des Besitzrechts darin bestand, dass man sich das Land weihte. Dieselbe Quelle gibt auch ein Indiz eines sakralen Brauches bei der Übernahme des festen Besitzes eines Anderen. Dieselbe Grundeinstellung zur Relation des Besitzes als eines Etwas mit sakraler Bedeutung hat ein wahrscheinliches, aber nicht ganz zuverlässiges Indiz in der Sage Egil Skallagrimssons. Die Existenz dieser Grundeinstellung ist sehr wahrscheinlich. Sie tritt auch in den Gesetztexten auf, in der Schilderung, wie der Besitzwechsel eines festen Besitzes vor sich ging, und in der Schilderung des Grabhügels der Familie als eine Art Grundbuchbescheinigung. Ausserdem kehrt sie in der Bezeichnung rád auf Grenzmarkierungen zwischen den einzelnen Gütern. Die Vorstellung hat einen hohen Wahrscheinlichkeitsgrad. Es handelt sich hier darum, dass man mit Hilfe der Riten eine juristische Situation, das Besitzrecht, verwandelt. Dasselbe gibt für das Familienrecht.

Sakrale Bräuche im Familienrecht

Nach den vielen Belegen der Gesetztexte und nach isländisch-norwegischer Literatur ist es sehr wahrscheinlich, dass der Hochsitz die Familie als juristische Person in Relation zur Gesellschaft konstituierte, und dass der Hochsitz dies tat als ein ständiges Verbindungsglied zwischen den lebenden und den jenseitigen Generationen der Familiengemeinschaft. Wenn es um sakrale Bräuche im Eherecht geht, liegt das Indiz der Hochzeitszene der Tanumzeichnung vor. Wir haben ferner ein wahrscheinliches, aber nicht ganz zuverlässiges Indiz in den Worten des Trymgesangs über Mjöllner und in der Schilderung der Ehebräuche in den Landschaftsgesetzen. Alle drei Teile dieses Aktes, Verlobung, Heirat und Schlafgemachprozession waren nach den Landschaftsgesetzen an Riten geknüpft, welches sehr

gut mit den Darstellungen in der Literatur übereinstimmt, die aber an und für sich einen niedrigeren Wahrscheinlichkeitsgrad besitzen. Ein Indiz von etwa gleichem Wert haben wir in der Sitte, die ziemlich oft in der Sagenliteratur vorkommt, der Verlobung durch den Handschlag. Sehr wahrscheinlich ist auch die Wichtigkeit der Abstammung, da sowohl schwedische wie norwegische Texte diese Möglichkeit nachweisen.

Auch die Begiessung der Kinder mit Wasser, um sie zu Rechtspersonen zu machen, weist eine Menge unsicherer Indizien auf, nicht nur verschiedener zerstreuter Beispiele in der Sagenliteratur, aber auch sehr wahrscheinlicher Darstellungen, wie die Snorre Sturlasons, die der Egil Skalagrímssons-Sage und ausserdem der Beispiele aus schwedischen und norwegischen Gesetztexten. Wir haben sogar mehr. Wir können die Existenz des Brauches durch zwei Indizien feststellen, teils die Schilderung im Landnámabók, teils durch ein Indizargument: die Taufe war für das Christentum, damals wie heute, ein heiliges Sakrament. Es ist ausgeschlossen, dass die Mönche von damals etwas Ähnliches für die vorschristlichen Einwohner Skandinaviens konstruieren würden. Aus dem Ausgangspunkt der Mönche (wie auch aus dem der heutigen Christen) gab es überhaupt keine Parallelen zwischen heiligen Sakramenten und gewöhnlichen Volksbräuchen. Einen Volksbrauch zu schildern, wie die Wasserbegiessung, war für diese Skribenten eine völlig andere Sache. Es ist für sie mehr Kuriosum, als Beschreibung der Entsprechung eines christlichen Sakraments. Es handelt sich nicht nur um Unterschiede in der Ausführung, es geht um einen Wesensunterschied. Das indoeuropäische Erbe weist bestimmt auf unsere Schlussfolgerung.

Runen und Recht, Frevel, schwarzes Seid und Asvl

Wir können feststellen, dass man sakrale Methoden anwendete, um die eigenen Interessen gegenüber anderen Rechtssubjekten zu fördern. Wenn es um die Runen geht, war es so, dass ihre Namen eine sakrale Rechtsauffassung widerspiegeln, und es gibt viele Indizien, nach welchen die Runen für besondere rechtliche Zwecke verwendet wurden. Es konnte sich darum handeln, Personen

oder Besitz zu schützen, oder man hatte den Zweck, zu strafen, oder man wollte die Umstände auf eine gewisse Art und Weise regulieren, die besser damit übereinstimmte, das man als Norm der Rechtsordnung betrachtete. Was Frevel anbetrifft, können wir feststellen, dass der Begriff in der Bedeutung "niedriges Verbrechen" verbreitet war, bei besonders drastischen Verbrechen gegen geltende Normen. Sowohl in den Arbeiten Snorres, z.B. der Sage Egil Skallagrimssons, wie in der Sagenliteratur tritt ausserdem der Frevel als eine Methode, die ins Suprahumane übergreift, welches durch die Errichtung der Frevelstange bekräftigt wird. Auch die Schilderung der Frevelstange in den Gesetztexten ergibt sehr wahrscheinliche Indizien. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Frevel eine Methode war, das Suprahumane auf sakralem Weg mit der Gerechtigkeit zu verknüpfen, das Vergeben bestand darin, dass es ein Vergehen gegen die zentrale Männlichkeitsnorm war, die sehr effektiv zwischen vollwertigen Rechtssubjekten und anderen unterschied.

Eine andere sakrale Methode der Rechtsprechung war sehr wahrscheinlich schwarzes sejd. Wir haben wahrscheinliche, aber nicht ganz zuverlässige Indizien in der Sage Egil Skallagrimssons, der Ynglingarede, Havamal und Buslubaen in der Bóasage, und ausserdem Indizien mit niedrigerem Wahrscheinlichkeitsgrad in anderen Sagen.

Wir können dagegen feststellen, dass Heiligtümer das Recht hatten, Asyl und Zurückziehung der Anklage zu erwirken. Wir stützen uns dabei teils auf die Oklundainschrift, teils auf die Tradition, in der der Begriff gríðstaðr und seine Entsprechungen entstanden.

Die religiöse Verankerung des Eides im altnordischen Recht

=====

Wir können feststellen, dass der Eid als Verpfändung angesehen wurde, und dass das Suprahumane durch die Verpfändung im Eid an Bedingungen und Verträge geknüpft wurde, die im Eid ausgedrückt wurden, ähnlich wie es in den heutigen Gerichten geschieht. Der Eid wurde als eine Familienangelegenheit angesehen und die Machtsphäre der Familie an den Vertrag angeschlossen.

Dagegen gibt es keine Auffassung des Eidbruches als eines Verbrechens gegen das Aussermenschliche selbst. Dies war etwas völlig anderes als die Auffassung des kanonischen Rechts, wo der Eid eine persönliche Verpflichtung des Individuums gegenüber dem im gleichen Grade persönlichen Gott war, und der Eidbruch ein Verbrechen gegen Gott selbst. Wie auch heute, verfolgte man den Zweck, eine Methode für Verträge zu finden, die die Rechtssicherheit garantierte. Die Existenz des Eidesverfahrens kann durch mehrere Indizien festgestellt werden. Teils haben wir den in Runen belegten Begriff eidr und seine Entsprechungen, die im vorchristlichen Milieu entstanden und sprachlich sehr verbreitet waren (auch wenn man nicht nachweisen kann, dass das Verbreitungsgebiet in vorchristlicher Zeit ebenso gross war wie später), teils haben wir mehrere Indizien aus der Zeit der Wikingerherrschaft in England, die in angelsächsischen Gesetztexten und im Quadripartitus belegt sind. Die heftigen Konflikte zwischen Angelsachsen und Dänen waren Ursache vieler Verträge und Eide, die einmal das Rechtsverständnis der Sieger und ein anderes Mal das gleichberechtigter Partner widerspiegeln. Auch das Landnámabók und Adam von Bremen geben Indizien, der Letztere mit Sven Estridsson als eine der Quellen. Wir haben ferner ein nicht allzu zuverlässiges Indiz in der Nestorchronik, und noch eines in den vielen Beispielen aus der norwegisch-isländischen Literatur. Ein Indiz mit einem hohen, aber unzureichendem Grad von Zuverlässigkeit besitzen wir ausserdem in der Kombination zwischen den Worten des Atlegesangs über den Schwur auf das Pferd auf dem Bett und den Funden in den Schiffen von Gokstad und Oseberga, der Kombination, auf die Holtmark hinweist.

Was die Methode anbetrifft, den Eid zu schwören, die in den Sagen unter der Bezeichnung ganga undir jǫrdarmen beschrieben wird, so haben wir keine zuverlässigen Indizien. Dagegen haben wir eine gewisse, wenn auch niedrige Wahrscheinlichkeit, die vor allem darin besteht, dass dieses Phänomen offenbar andere

ideologische Wurzeln hat, so wie es in den Sagen geschildert wird, als die des Christentums, und nämlich denselben ideologischen Inhalt, dem wir schon früher in meinen Indizien begegnet sind - die Einheit Blut-Erde. Es ist dieselbe Auffassung des Daseins und seiner Kräfte, die sich in der zentralen Rolle des Grabhügels des Familienvaters - Führers der Gesellschaft widerspiegelt, und in der Gestalt Odens bei Snorre, des Suchers, der Wissen und Hilfe des Jenseitigen beim Brunnen Mimers schöpft. Vor allem zeigt sich hier dieselbe nicht-kanonische Auffassung, die wir im Gedanken wiedererkennen, dass man glaubte, durch Riten die irdische Situation umgestalten zu können (z.B. beim Schliessen einer Waffenbruderschaft). Wir begegnen also demselben nicht-kanonischen ideologischen Inhalt, der schon früher festgestellt wurde. Dieses ist der Anlass, dass die Existenz der Methode einen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzt, obwohl er niedrig ist.

In den Indizien tritt der Charakter eines utilitaristischen, potentiellen Fluches hervor. Wer den Eid ablegt und bricht, zieht auf sich einen Fluch vom Typ des Nutzens, über sein Vermögen, seine Leistungsfähigkeit, seine Kampffähigkeit usw., die alle vermindert werden. Immer wieder kommt dieser utilitaristische Standpunkt hervor, wobei besonders verschiedene Aspekte der Leistungsfähigkeit, Dichtkunst und Ähnliches inbegriffen sind. Dagegen handelt es sich bei Eidesbrüchen nicht um Sünden und ähnliche Erlebnisse. Hierin besteht ein starker und markanter ideologischer Unterschied zum kanonischen Recht.

Ein Indizium der Eidesleistung mit Engagierung des Suprahumanen haben wir in der Art und Weise, auf welche das ältere Västgötagesetz den Gottesbegriff in dessen Eidformeln ausdrückt, wie es Leffler belegt hat, leben die Überreste der vorchristlichen Zeit darin, dass der Gottesbegriff in Neutrum plural ausgedrückt wird. Ein anderer Brauch, dessen Existenz festgestellt werden kann, ist sog. edgärdsmannebeviset (Eideszeugenbeweis). In dieser Rechtsverfahrensmethode spiegelt sich eine bemerkenswerte sakrale rechtliche Auffassung, die eine Voraussetzung

dafür ist, dass eine Rechtsordnung eine einzeitige Beweisführungsmethode akzeptieren kann, wo man eine Reihe von Verwandten aufstellt, die man selbst ausersehen hat. Diese Methode geht von der offesichtlichen Annahme heraus, dass die Eidesleistung auch eine Familienangelegenheit ist, ein Verfahren, in welchem man durch Riten ein Pfand des Kollektivs übergibt, und nicht wie im kanonischen Recht, die persönliche Verpflichtung des Einzelnen gegenüber einem in demselven Masse persönlichen Gott, und mit einer Moralskala christlicher Art im Hintergrund. Wir haben sehr wahrscheinliche Indizien, sogar viele, sowohl in schwedischen wie in norwegischen Gesetztexten, und sie sind mehr als wahrscheinlich. Es gibt nämlich noch ein Indizium in Cambridge 383 und der Beschreibung des Quadripartitus der Methode im Zusammenhang des Friedensvertrags zwischen Alfred dem Grossen und Guthrum, und ein anderes Indiz im Umstand, dass die Kirche die Methode als rechtswidrig betrachtete, welches beweist, dass sie nicht von der Kirche gekommen ist, welches auch ein ideologischer Vergleich zeigt. Wir können die Existenz des "edgärdsmannebevis" feststellen und ausserdem sagen, dass sie höchstwahrscheinlich in grossen Teilen Skandinaviens verbreitet war.

Ergebnisse

Es ist nicht möglich, genauere Schlussfolgerungen über die Ausbreitung der Bräuche und Auffassungen, die oben beschrieben wurden, zu ziehen. Es ist verhältnismässig leicht, ihre Existenz prinzipiell anzunehmen, und ziemlich schwer, ihre Ausbreitung und Variationenrecihtum darzulegen: Eine solche Untersuchung würde ganz andere Quellen verlangen.

Die Untersuchung hat uns den Anlass gegeben, folgende abschliessende Worte zur Relation Religion - Recht zu sagen.

a) Es gibt ein umfassendes Streben, durch Divination folgendes Handlungsmuster klarzulegen: 1) Wahrsagung, Losverfahren (und mit einem niedrigeren Zuverlässigkeitsgrad weitere Formen der Zeichendeutung), 2) Prophesehing, 3) Zweikampf, 4) Der Gedanke an das Gottestum.

b) Die Verbindung mit dem Sakralen gab der Rechtsordnung die Rechtssicherheit: 1) Das Suprahumane war das Aufrechterhaltende der Rechtsordnung, 2) Tagungsplatz der Tinge, 3) Sakrale Tingsfunktionäre, 4) vëþþond, 5) Wahrscheinliche Vorstellungen von einem Rechtsgott, 6) ein Heiligtum gab Asyl - Einstellung der Anklage, 7) Wahrscheinlich wurde das Eigentumsrecht auf festes Eigentum als eine Relation Besitzer lokale suprahumane Wesen betrachtet.

c) Es gibt Beispiele dafür, dass man glaubte, durch Riten die irdische Situation umgestalten zu können: 1) Frevel, 2) Bodenbesitzerwechsel, 3) Schliessung der Ehe, 4) Königswahl, 5) Wasserbegiessung von Kindern samt möglicherweise auch 6) Ehekammerprozession und 7) gánga undir jarðarmen (die Beispiele zeigen jedoch einen niedrigen Zuverlässigkeitsgrad), 8) Geben/Empfangen der Mannesweihe.

d) Man glaubte, dass die Riten Ereignisse in der Machtsphäre hervorriefen, so dass das Verbrecherische bestraft wurde: 1) Frevel, 2) Sakrale Anwendung der Runen und mit hoher Wahrscheinlichkeit auch 3) schwarzes Sejd.

e) Riten ergaben ein juridisches Instrument, das auf allen Ebenen des Gesellschaftslebens und in vielen Zusammenhängen notwendig war, ein Instrument von völlig verschiedener Art als die Eidesinstitution des kanonischen Rechts. Der Eid wurde als eine Familienangelegenheit angesehen, und eine Methode, durch Riten ein Pfand zu erleben, welches in der als kollektiv erlebten Machtsphäre verankert war. Er war nicht wie im kanonischen Recht die persönliche Verpflichtung des Einzelnen vor einem ebenso persönlichen Gott, mit einer Moralskala christlicher Art im Hintergrund.

Wir haben gesehen, dass die Quellen auf allen untersuchten Gebieten Indizien vorweisen, die uns erlaubten, darüber Schlussfolgerungen zu ziehen, die die Rechtsauffassung und die Rechtspraxis mit dem Sakralen verbunden wurden, und wie man durch Riten den Transaktionen Rechtsgültigkeit und - Sicherheit gab.

NOTER

Kapitel I

- 1 D Walker, sid 746, the Oxford Companion to Law
Legal order: "A term for the complex of persons, institutions, relationships, principles and rules, existing in a particular society viewed from the legal standpoint and considered in their legal functions."
.... "and of principles and rules as norms of conduct."
Walker påpekar, att det förekommer att en del jurister använder begreppet rättsordning på ett annat sätt, som synonymt med institution, eller lagsystem eller med lagen.
- E Gulbransen, Juridiskt lexikon sid 182: "Komplexet av de rättsregler og rettsedvanor som gjelder og håndheves i et samfunn."
- S Bergström m fl, Juridikens termer, sid 192. Rättsordning: "Sammanfattande benämning på rättsreglerna i ett land: Ofta avser man att med denna term betona de därvid förekommande, för hävdvunnen rättsuppfattning fundamentala rättsprinciperna."
- 2 R Torstendahl, sid 89-113.
- 3 SÅOB volym 24 spalt S 198,
- 4 Pettersson, 1957, sid 109ff och där anförd litteratur.
- 5 P J Ödman, sid 187. Se vidare G Radnitzky sid 23. Radnitzky talar om motsvarande cirkel som en "circulus fructuosus".
- 6 Ib, sid 84,
- 7 Ib, sid 83f. Se även G Radnitzky, sid 23.

Kapitel II

- 1 Å Fredsjö m fl, sid 27
G Hallström, a.a.

- 2 N Njardvik, sid 97.
- 3 S Nordal, 1953, sid 218.
- 4 J Rosén, sid 52.
- 5 S Nordal, 1953, sid 233. Ang termerna bokprosa - friprosa, se H Ljungberg 1938 s.38f samt där anförd litteratur.
- 6 Ib, sid 262.
- 7 Ib, sid 188. jfr även Sigfússon, 1962. Spalt 493.
- 8 Ib.
- 9 Ib, sid 191. En sammanställning över de olika versionernas relationer finns i Boyer, sid XI.
- 10 Landnámabók H kap 10
- 11 S Nordal, 1953, sid 191.
- 12 Ib, sid 192f.
- 13 Karlsson, S, spalt 186.
- 14 S Nordal, 1933, i inledningen till ÍF volym 2.
- 15 B Sigfússon, 1958, spalt 523.
- 16 A Holtsmark 1958, spalt 480.
- 17 Ib.
- 18 Ib, spalt 480f.
- 19 Ib, spalt 403.
- 20 Ib.
- 21 Ib.
- 22 Id 1960, Gudadikter, spalt 534.
- 23 Id 1958, spalt 483f.
- 24 Ib spalt 484.
- 25 Om dessa skillnader, se även Mageröy spalt 352, samt A Holtsmark 1976, spalt 484.
- 26 B Sijmons U Gering volym 1 sid CCLI: "Klein Eddalied kann in der uns vorlegendem Gestalt älter sein als ca 800." A Holtsmark 1958, spalt 484.
- 27 A Holtsmark 1958, spalt 484
- 28 Hymisqvida sid 88ff.
Helgaqvida Hundingsbana in fyrri, strof 54, sid 138f. Angående motivet "Trollets häst, se A Åkerblom, sid 40, not 2,
- 29 Sn E, kap 49 sid 64 "er Hyrrokin hét, en er hon kom ok reid vargi ok hafði hoggorm at taunum."
- 30 A Holtsmark 1960, Gudadikter, spalt 531, nämner ett flertal forakare, som hävdar att Völuspá är beroende av kristna föreställningar. Bland senare granskare (än 1800-talet) S Nordal och, J de Vries, E Ól, Sveinsson be-

- tonar diktens hedniska innehåll. Allmänt räknar man med kristen påverkan, men det har inte gått att avgöra hur mycket. Likaså är man överens om att det finns förkristet stoff, men inte hur mycket eller vad.
- 31 Å V Ström 1967., sid 195f "deutlich zeigen, dass es bei den Parallelen nicht um Einfluss sondern um Erbe handelt", och sid 196. "Wir können teils beweisen, teils mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass das meiste davon einst indogermanisch gewesen ist."
- 32 J Martin, sid 21.
- 33 A Holtsmark 1960, Gudadikter, spalt 533.
- 34 P Hallberg, sid 69ff.
- 35 A Holtsmark 1960, Gudadikter, spalt 533.
- 36 Hávamál strof 76f citeras av Eyvindr Skaldaspillir i Hákonarmál strof 21, Skjld 1 sid 37: "Deyr fé, deyja fraendr," jfr NK1 sid 29.
- 37 I Lindquist 1956, sid 91f. Forskningens fasta övertygelse, (sid 92). En förkristen ur-Hávamál har enligt Lindquist omarbetats av en kristen skribent men inte nydiktats. Materialet har stuvats om (sid 199ff).
- 38 A Holtsmark 1960, Hávamál, spalt 257.
- 39 Ib.
- 40 I Lindquist 1956, sid 199ff.
- 41 E F Halvorsen, 1957, spalt 172f.
- 42 Ib, spalt 173.
- 43 P Meulengracht Sørensen, Sørensen hävdar med stöd av ny teknik att läsa de gamla handskrifterna (ultraljus) att mycket av sagatexternas mm fixering kring sexualiteten, speciellt manlighetsideal som mod, styrka, potens och heterosexualitet, strukits ur de gamla texterna av senare läsare.
- 44 Adam av Bremen, bok 4:27, sid 472: "Ceterum neniae qae in eiusmodi ritu libationis fieri solent, multiplices et inhonestae, ideoque melius reticendae."
- 45 Ib, bok 4:26, sid 470: "Cuius etiam simulacrum fingunt cum ingenti priapo".
- 46 O Jiriczek, sid XV.
- 47 Ib.
- 48 Ib.
- 49 W Levison, sid 567 - 609.
- 50 Stuttgart Landesbibliothek nr XIV:7.
- 51 W Trillmich, sid 6 och 9.
- 52 Bibl.nat. i Paris, nr 13772, fol 47-88.
- 53 Bibl. i Amlens nr 461.
- 54 W Levison, sid 608f.
- 55 Kjell Kumlien, spalt 296.
- 56 Lauritz Weibull, sid 192.
- 57 Rimbert, kap 10, sid 40: "In qua legatione quanta quamque gravia perpressus sit mala, melius ipse qui interfuit praedictus pater Witmarus intimare poterit."
- 58 W Trillmich, sid 9f, samt Rimbert kap 1 sid 16, och B Schmeidler sid 102.
- 59 Wiener Nationalbibliothek nr 521, pergament, här i a.a.
- 60 Se ang denna debatt S Bolin 1960, spalt 285 f och där anförd litteratur.
- 61 B Schmeidler, sid 102. Tre tillägg har använts här. Två (nr 138, som finns i texterna A2, B3 a4, 4, C2) och nr 133 (1 texterna A2, B1a, 3a, 4 d, C2) härrör från Adam (sid 102) medan ett tredje, nr 20, härrör från en tidpunkt mycket kort efter Adams, då en okänd person knuten till Bremerdomen lät tillverka en handskrift av Adams arbete. (sid 103). Även som sådant är dock även detta tillägg användbart för vårt syfte, varom mer nedan i texten.
- 62 S Bolin 1960, spalt 284.
- 63 B Schmeidler, sid 102. W Trillmich, sid 147ff.
- 64 Ib, sid 143.
- 65 S Bolin 1960, spalt 284.
- 66 Adam av Bremen bok 3 kap 54, sid 398; "Igitur et ea quae diximus vel adhuc sumus dicturi ex barbaris omnia relatu illius viri cognovimus."
- 67 S Bolin 1960, spalt 284.
- 68 S e x Å Holmbäck - E Wissén, sid XII.

- 69 Saga Olafs hins helga, kap 77, sid 110.
- 70 Å Holmbäck - E Wessén, 1933, sid Xvr.
- 71 Ib, sid XVIII.
- 72 Ib, sid XV.
- 73 Ib, sid XVII.
- 74 F Liebermann, sid XXXVII.
- 75 Ib, sid XXV.
- 76 Ib, sid XIX.
- 77 Ib, sid XXI.

Kapitel III

- 1 S Andersson, sid 105.
- 2 Ib, sid 103.
- 3 K von Amira, sid 4.
- 4 Ib, sid 5.
- 5 O Höfler, 1952, sid XII.
- 6 Ib, sid 352.
- 7 Ib, sid XII.
- 8 Ib, sid 352 ... "sondern hier offenbart sich ein Stück geschichtlichen Glaubens."
- 9 Ib, sid 352 och sid 390.
- 10 Johan Hovstad, sid 86.
- 11 Å V Ström, 1975, sid 204.
- 12 S Adamek, sid 261.
- 13 Å V Ström, 1975, sid 204.
- 14 S Adamek, sid 260.
- 15 G Dumézil, 1959, sid 24f, Jfr Å V Ström 1975, sid 52.
- 16 A O Johnsen, a.a.
- 17 J de Vries, 1957, sid 26.
- 18 Ib, sid 22, Således är ex Tyrs spjut enl de Vries en rättssymbol med motsvarighet bl a hos romarna (sid 14).
- 19 Ib, sid 13.
- 20 Ib, sid 14.
- 21 D Strömbäck, 1935, sid 199.
- 22 Ib, sid 142.
- 23 Ib, sid 128f.
- 24 Id, 1942, sid 68.
- 25 Ib, sid 64.
- 26 W Baetke, 1942, sid 104, Baetke citerar här H Schneider, sid 73 vad gäller rättssökandet såsom liktydigt med klarläggande av den gudomliga viljan.
- 27 Ib.
- 28 Id 1973, sid 17, artikeln Aufgaben und Struktur der Religionswissenschaft.
- 29 Ib, sid 27.
- 30 Id, 1942, sid 119.
- 31 Id, 1973, sid 134, artikeln Gud in den altnordischen Eidesformeln.
- 32 M Olsen, 1935, sid 184.
- 33 Ib, sid 211.
- 34 Ib, sid 211f.
- 35 Ib, sid 212f och sid 217.
- 36 Id, 1917, sid 10.
- 37 Ib, sid 11.
- 38 Ib, sid 12.
- 39 Id, 1926, sid 270f.
- 40 Ib, sid 235f.
- 41 Id, 1905, sid 25.
- 42 Id, 1926, sid 241f.
- 43 E Birkeli, 1932, sid 45.
- 44 Ib, sid 44.
- 45 Ib.
- 46 Ib, sid 45.
- 47 Ib, sid 46.
- 48 J Meier, 1944, sid 1.
- 49 Ib.
- 50 Ib, sid 46. Johan Ihres arbete utkom 1769.
- 51 Ib, sid 46ff.
- 52 Id, 1950, sid VII.
- 53 Ib, sid 18.
- 54 Ib, sid 20.
- 55 Ib, sid 19.
- 56 W Baetke, 1973, sid 132 och sid 141, artikeln Gud in den altnordischen Eidesformeln. L Leffler, 1895. I ett senare uttalande, 1905 sid 6, förtydligar Leffler sitt uttalande och påpekar då att: "Huruvida en lenning af detta hedniska tänkesätt ännu i den första kristna tiden höll sig kvar vid dessa gamla edsformler, kan visserligen aldrig med säkerhet afgöras". Vi hävdar, att detta problem dock är ett annat än vårt, att det inte berör frågan om edsformlernas ursprung, och att det därför faller utanför ramen för vår undersökning.
- 57 R M Meyer, sid 435f.
- 58 Ib, sid 439.
- 59 Ib, sid 441.
- 60 Ib, sid 442.
- 61 Ib, sid 439.
- 62 Ib.
- 63 Ib, sid 441.
- 64 Ib, sid 442.
- 65 Ib, sid 442f.
- 66 W H Vogt, sid 43. Den samlade sagalitteraturens vittnesbörd ger "zu-

- verlässige Auskunft".
- 67 Ib, sid 35. Edsformlerna ger "völlig sichere" grund för slutsatser.
- 68 Ib, sid 2.
- 69 Ib, sid 41.
- 70 Ib, sid 42.
- 71 Ib, sid 36ff.
- 72 Ib, sid 38ff.
- 73 Ib, sid 39.
- 74 Ib, sid 40.
- 75 Ib, sid 46.
- 76 Ib, sid 52.
- 77 Ib, sid 51.
- 78 Ib, sid 53.
- 79 A Holtsmark, 1941, sid 1.
- 80 Ib, sid 4f.
- 81 Ib, sid 6ff.
- 82 Ib, sid 3.
- 83 Å Holmbäck, 1958, spalt 489f.
- 84 M M Lärusson, 1960, spalt 553f.
Exemplet med lottkastning som gudsdom är hämtat från Ljósvetninga saga.
- 85 Id, 1962, spalt 558.
- 86 Ib. Lärusson nämner exempel från Postbroedra saga, Vatnsdoela saga, Torsten Vikingssons saga och Gisle Surssons saga.
- 87 Ib, spalt 559.
- 88 G Hafström, 1970, sid 111.
- 89 E Mogk, sid 642.
- 90 K Maurer, 1910, sid 27ff.
- 91 Id, 1874, sid 140.
- 92 A Heusler, sid 30.
- 93 Ib, sid 31f.
- 94 Ib, sid 37.
- 95 Ib, sid 34.
- 96 E Mayer, sid 394.
- 97 P Gaedeken, sid 271ff.
Sid 282 förkastas amiras utgångspunkt om nidingverk som ogrundad.
- 98 T Wennström, sid 506.
- 99 B Rehfeldt, sid 33ff.
- 100 Ib, sid 102.
- 101 Ib, sid 104ff.
- 102 Ib, sid 4 och sid 166.
- 103 F Ström, sid 69.
- 104 Ib, sid 97.
- 105 Ib, sid 12: "If in a certain penal system the sacral principle is the dominant one, this means that divine powers are directly and consciously engaged in the penal act."
- 106 D Strömbäck, 1942, sid 52.
- 107 Ib, sid 54.
- 108 Ib, sid 68.
- 109 K von See, sid 249.
- 110 Ib, sid 103: "eine aus dem Nutzen des Tages entsprungene Einrichtung."
- 111 Ib, sid 1.
- 112 Ib, sid 125.
- 113 Ib, sid 145.
- 114 Ib, sid 131.
- 115 Ib, sid 133f.
- 116 Ib, sid 94. Von See hävdar exempelvis, att lög står för det juridiska, sidvenja för det realiglösa momentet i Egil Skallagrímssons saga kap 65:14.
- 117 Ib, sid 107.
- 118 Ib, sid 108f och 111.
- 119 Ib, sid 121.
- 120 Ib, sid 122: "überhaupt sind Personifikationen von Rechtsbegriffen erst dem christlichen Denken geläufig;"
- 121 Ib, sid 123.
- 122 Ib, sid 125.
- 123, Ib, sid 128.
- Kapitel IV
- 1 I ex Upplandslagen, Byalagsbalken kap 1 sid 215, talas det om "i hambri ok i forni skipt", jfr även sid 339 under "hamar", där C J Schlyter nämner flera liknande lagställen.
- 2 E F Heckscher, sid 30.
- 3 S Bolin, 1962, sid 154 ff.
- 4 E Dümmler, nr 16, brev från Alcuin till Aethelred, kung av Northumbria (år 793), sid 42ff, nr 20 brev från Alcuin till Highald, biskop av Lindisfarne (793) sid 56ff, nr 108, brev från Alcuin till Eardvulf, kung av Northumbria (796) sid 155.
- 5 Symeon av Durham, sid 54f, redogör för tecknen och danskarnas ankomst "dira prodigia miseram anglorum terruere gentem. Siquidem fulmina abominanda, et dracones per aera, igneique ictus saepe vibrare et volitare videbantur; quae scillicet

signa famam magnam, et multorum hominum stragem pessimam atque inedicibilem, quae subsequuta est, demonstravere." sid 54. samt se även E Dummmler nr 16 (se föregående not).

6 E Dummmler nr 17, brev från Alcuin till ärkebiskop methelhard av Canterbury (793), sid 45f, samt nr 19, brev från Alcuin till klostren Wiremuth och Gyrvens (år 793), sid 53ff.

7 EHD 1 nr 240, Sermo Lupi ad anglos, sid 854 ff. Som D Whitelock påpekar i EHD1 not 3 sid 859, är Alcuins i vår föregående not nämnda brev nr 17 delvis ordagrant översatt av Wulfstan. Jfr Alcuin i Dummmler aa sid 47.

8 E Caspar sid 293. Brev från påve Johannes VIII till kung Burgred av Mercia, år 874.

9 EHD1 nr 226, sid 818f.

10 Annales Bertiniani år 839, sid 434, skrivet av ärkebiskop Prudentius av Troyes, död 861."et diem dominicum melius et honorabilius non observaverint", jfr D Whitelock i EHD1 sid 314 not 3.

11 Se ex T Christensen - S Göransson sid 262ff, och H Holmquist sid 206ff.

12 Ib.

13 Ib.

14 Ib.

15 Ib.

16 K Erslev, sid 76ff.

17 Ib.

18 Ib, sid 113.

19 För nedanstående avsnitt se ex T Christensen - S Göransson, sid 262 ff och H Holmquist sid 206ff.

20 För nedanstående avsnitt se ex K Winding, sid 33ff och J Rosén, sid 68ff.

21 G Dumézil, 1959, sid 24f, jfr Å V Ström, 1975, sid 52.

22 G J V Ericsson, sid 9.

Kapitel V

1 W Baetke, 1942, sid 48.

2 Ib. Sid 217.

3 NGL volym 5, glossariet, sid 434, Mannhelgi, den personliga säkerhet som landets lagar gav varje fri invånare. Ett flertal exempel ges från olika norska lagar, ex äldre Gulatingslagen kap 15, NGL 1 sid 9: "kennimenn varer skolo hafa mannhelgi slíka sem hverr várr við annan her a lande."

4 Å V Ström, 1975, sid 233f.

5 Se härom ex H Ljungberg 1938 sid 306ff och där anförd litt.

6 Saga Ólafs hins helga, kap 77 sid 109.

7 Flateyjarbók 1, kap 243, s 292.

8 Halfdanar saga svarta, sid 93. Han hade varit "allra konunga ársaelstr," och av denna anledning"beiddusk allir at hafa líkit með sér ok heygja í sínu fylki, ok þótti þat vera árvaent þeim, er naedi. En þeir saettusk svá, at líkinu var skipt í fjóra staði, ok var höfuðit lagit í haug at Steini á Hringaríki, en hverir fluttu heim sinn hluta ok heygðu, ok eru þat allt kalladir Hálfðanarhaugar."

Han hade varit .den årsällaste av alla konungar". varför "alla bad att få ta liket med sig att högsättas i just deras fylke, och man trodde, att detta skulle medföra god skörd hos dem, som beviljades detta. Slutligen enades man om att dela liket i fyra delar, och huvudet blev högsatt vid Stein i Ringaríke, men var och en av de andra tog med sin del hem och högsatte den där, och sådana högar kallas Halvdanshögar."

9 H Ljungberg, 1938, sid 132ff.

10 Se ex Vatnsdoela saga kap 3. Brennu Njáls saga kap 31, 41 och 68, Laxdoela saga kap 15, 43, 49, 58 och Gísla saga Súrssonar kap 9 m fl.

- 11 Åtskilliga exempel att lägga till dem, som nämndes i föregående not, redovisas av E Kråkström i a.a sid 115 - 139.
- 12 Grettis saga ásmundarsonar, kap 78, sid 245 ff.
- 13 SnE, kap 15, sid 17ff.
- 14 Ib.
- 15 Ib.
- 16 Ib, kap 51 sid 68ff, samt Völuspá där detta utgör det bärande motivet.
- 17 Ib, allmänt i arbetet.
- 18 Ib, kap 42, sid 46.
- 19 Ib, allmänt i arbetet.
- 20 Landnámabók, H kap 68, S kap 8, sid 44.
"Det är ett sorgligt öde för en god man, att trälrar blir hans banemän. Så kommer det att gå för var och en som inte vill blota."
- 21 K von See, sid 133f.
- 22 Ib, sid 135.
- 23 Ib, sid 103.
- 24 W Baetke, 1973, sid 56 - 128. Artiklarna: Das Phänomen des Heiligen in den Religionen, Der Begriff der Heiligkeit im Germanischen, Der Begriff der Unheiligkeit im altnordischen Recht.
- 25 Ib, sid 84, artikeln Das Phänomen des Heiligen in den Religionen.
- 26 Id, 1942, sid 215.
- 27 R Cleasby m fl, sid 526, sidr, 3:
"the old and expressive word for religion, faith, as it appears in the life, laws, habits and rites of a people."
Jfr W Baetke 1976 sid 531f, sidr och J de Vries 1977, sid 472 sidr.
- 28 Ib.
- 29 K von See, sid 94.
- 30 Ib, samt jfr R Cleasby m fl, sid 526, sidr, vidare W Baetke 1976, sid 531f, sidr, J de Vries 1977, sid 472, sidr och F Holthausen, sid 242, sidr.
- 31 W Baetke, 1942, sid 196.
- 32 Ib.
- 33 Id, 1976, sid 498, réttir
- 34 Id, 1973, sid 111 - 120, artikeln der Begriff der Unheiligkeit im altnordischen Recht.
J Pokorny, sid 512.
G Dumézil, 1969, s 31ff.
- 35 Hymisvíða, strof 22, sid 92, eg "generationernas" beskyddare, men betydelsen är här ättarnas, som ju var den centrala sociala enheten. Jfr motsvarande i Hávamál strof 12 sid 19.
- 36 Det är det bärande temat och präglar helt ex SnE och Völuspá.
- 37 Sr, Uppland del 4, U 1161, sid 610 samt plansch 139.
- 38 S.B.F. Jansson, 1977, sid 154.
- 39 H Haas avbildar stenen som nr 48.
- 40 Foto i R Broby-Johansen, sid 161. Stenen är skadad men motivet kan igenkännas. Beskriven även i H Dehn-Nielsen, sid 51f, 348.
- 41 Sr, Östergötland, sid 181.
- 42 Richard N Bailey, sid 94, avbildad i H Haas bild 49.
- 43 Foto i H Haas a.a bild 47.
- 44 Sr, Södermanland nr 56. Ristningen säger om bröderna Hastain och Hulmstain, att de var de runkunnigaste männen i Midgård: "Rynasta a Miþgarþ". Plansch 32 i del 3:2.
- 45 Adam av Bremen, bok 4 kap 26f, sid 470 och 472.
- 46 S Bonifatii et Lulli epistolae, nr 23, sid 38ff. Brev från biskop Daniel av Winchester till Bonifatius (år 723 eller 724).
- 47 Ib, nr 11, sid 15f. Rekommandationsbrev för Bonifatius. (År 718).
- 48 Ib, nr 63, sid 128ff. Brev från Bonifatius till biskop Daniel av Winchester, om problem i missionsarbetet, (år 742 - 46).
- 49 A Nordén, sid 341
"nruppan: nsabat
sutui þita:nsafi k
þisaR: insaflausakiR
kunar: faþirunaR
uifin: þittafapi".
- 50 Gotlandslagen, kap 13, sid 15f:
"þa flyin"....."til þairi kirchius som allir menn hafa helg. i takit. þet ir farþeim, oc þingsteþ i oc at línabo. þar skal hafa helg."

51 R Cleasby m fl sid 214f, grid,
W Baetke, 1976, sid 211,
J de Vries 1977, sid 188.
Ólafs saga Tryggvasonar, kap 78 sid
325, säger att kungen efter segern
över hövdingen Raudr gav grid, d v s
i den aktuella situationen åttals-
eftergift, strafffrihet, fulla med-
borgerliga rättigheter åt dem bland
de besegrade upprorsmännen, som gick
med på att bli kristna.

52 Ib. R Cleasby m fl:
gríða-staðr, a sanctuary, asylum.

53 Ib.

54 Capitularia regum Francorum nr 26
capitulatio de partibus Saxoniae
(år 775 - 790) moment 1 och 2, sid
68.

55 Carl Gustaf Andrén, sid 62ff.

56 Det är mycket vanligt, att man
diskuterar sociala frågor, som
om man kunde rycka loss dem ur sitt
sociala sammanhang. Ex våld- icke
våld-debatten ger ofta exempel på
motsvarande resonemang. Debattör-
er tar ofta ställning visavi våld,
som om det funnes något våld sui
generis att taga ställning till. I
de sociala sammanhangen finns det
inte detta, utan där är alltid våld-
det en sida av de konflikter, man
p g a debattörens verklighetsför-
falskning förbiser att se som det
man skulle taga ställning i. Mot-
svarande felaktiga sätt att foku-
sera hävdar vi präglar stora delar
av debatten religion - rätt, spec.
i positivistiskt inriktade forskar-
kretsar.

Kapitel VI

- 1 Skj Bl, sid 159, strof 10.
- 2 R Cleasby m fl, sid 457, norn.
J de Vries, 1977, sid 412, norn.
- 3 Å V Ström, 1975, sid 253f.
- 4 SnE, Gylfaginning, sid 1 - 77.
Völuspá, genomgående tema.
- 5 Hávamál, stroferna 138 - 142, sid 40f.
- 6 Völuspá, strof 28, sid 7.
- 7 Baldrs draumar, strof 4ff, sid 277f.
- 8 Se därom vidare H Naumann, a.a.
samt W Dehl, a.a.
- 9 Nry del 4, sid 149: "baefegerpo no(r)ner
uael ok illa mikla möpe skapapu þærmer"
- 10 R Cleasby m fl, sid 581, spá, spánn II
J de Vries 1977, sid 531f, spá, spánn,
spán. angående föreställningens kon-
tinentala utbredning, jfr H Biezais,
sid 285ff.
- 11 DR nr 360, textdelen, spalt 413: "Jeg
runeraekkens mester (?) har her skjult
magtfulde runer, Ustandselig (?) (be-
haeftet) med argskab, utiaR vél-dód,
(er) den, som bryder dette (nl.mindes-
maerket)". Jeg spår fordaerv (eller:
Ufaerdsspádom)"
- 12 R Cleasby m fl, sid 581, spá
J de Vries 1977, sid 531.
- 13 Ib, sid 273, hlutr, samt W Baetke
1976 sid 262.
- 14 Ib, sid 269, hlaut och 270 hlautteinn
och hlautviðr. J de Vries 1977, sid
230, hljóta, Egils saga Skallagríms-
sonar, kap 65, sid 209.
- 15 Ib, sid 248, heill, samt W Baetke,
1976, sid 240 och 1942, sid 215.
J de Vries, 1977, sid 218.
- 16 Ib
- 17 SnE, Skáldskaparmál, kap 2 sid 81
- 18 Ib, Gylfaginning, kap 35, sid 37,
- 19 Haralds saga Sigurðarsonar, kap 4
sid 73.
- 20 Hymisquíða, strof 1, sid 88.
- 21 Völuspá, strof 63, sid 14.
- 22 Exempelvis Landnámabók (om Helge
den magre) H kap 184, sid 251.
S kap 218, sid 250. Vidare
Heidreks saga, kap 6, sid 41:
"þa voru geruir hlutir af uisenda
monnum ok feilðr blotspan til, en
suo geck frett" ,Vatnsdoela
saga kap 10, sid 29, Ynglinga saga,
kap 18, sid 35f. Ytterligare ex
kan erhållas i ex R Cleasby m fl,
sid 269f, hlaut och sid 270,
hlautteinn och hlautviðr.

- 23 Landnámabók, H kap 7, S kap 7, sid 42.
- 24 R Cleasby m fl, sid 173. Frett, anger ett flertal exempel. Se även Odd Nordland, 1959, spalt 615f, Frett 1.
- 25 Landnámabók, H kap 166, S kap 198, sid 233f.
- 26 Ib, H kap 184, sid 251, S kap 218, sid 250.
- 27 Eyrbyggja saga, kap 4, sid 7.
- 28 Ljósvefninga saga, kap 18. sid 94.
- 29 Erik Moltke, 1934, sid 427 - 39.
- 30 DR 592 - 595, sid 231.
Staven finns nu på Nationalmuseum, Köpenhamn.
- 31 C Tacitus, kap 10, sid 44, 45.
Adam av Bremen, bok 1 kap 7 sid 170.
- 32 Ljósvefninga saga, kap 18, sid 94.
- 33 Ex 1 äldre Gulatingslagens kristenrett, kap 28.
Åtskilliga exempel finns samlade i Odd Nordland, 1971, spalt 541ff.
- 34 Grégás, exempel sammanställda i ordregistret sid 624.
CISA volym 13, sid 405, sammanställer under Luter ett flertal exempel från de svenska landskapslagarna (Även från äldre Västgötalagen).
NGL volym 5 ger sid 412f en motsvarande sammanställning med ex från tidiga norska lagar, under rubrikerna luta(hluta), lutan(hiutan), lutfall(hl-) etc.
- 35 F Liebermann, sid 278. Se även nedan.
- 36 Jfr O H Krabbe, sid 162.
- 37 Upplandslagen, ärvdabalken, kap 11:2, sid 117.
- 38 Ib.
- 39 S Iuul, spalt 547.
- 40 Svenskt diplomatarium 1, nr 54, sid 76.
- 41 Quadripartitus, sid 313. Dateringarna hämtade ur F Liebermann: sid 278 samt sid 294. Den latinska versionen Quadripartitus återges här. De tre anglosaxiska grundtexterna återfinns i Liebermann sid 312. De textskillnader vi nämnt grundar sig på översättning gjord av Liebermann sid 313, där även denna text ur Quadripartitus hämtats: "Gentilitas est., si quis idola colat, id est gentilium deos, solem aut lunam, ignem uel fluctus, aquas fontium uel lapides uel alicuius generis ligna, uel picceancraft (incantationis artem) diligat aut murturi opus quolibet modo sectetur aut in sacrificio (id est secundum ritum Suauorum)-uel mortificia quoquo modo suscipiat aut in sorte-uel in fyrhte uel in similibus fantasiis (uel prestigiaturis) aliquid agat." (Fortsättning nästa sida)

(Felix Liebermanns översättning, GA sid 313) "Heidenthum ist, dass man heidnische Götter verehrt, und Sonne oder Mond, Feuer oder Fluth, Wasserquellen oder Steine oder Waldbäume irgend welcher Art, oder Hexenkunst pflegt oder heimliche Mordstiftung Übt auf irgend welche Weise, entweder in Opferdienst (Losbefragen) oder Zukunftschauen oder irgend etwas von solcherlei Trugbildern vollzieht."

42 Ib.

- 43 Quadripartitus, sid 135. Det föreligger två anglosaxiska texter av samma hand. Båda från ca 1125. De finns i Hs Cambridge Corpus 383. Dessutom har vi Quadripartitus, den latinska översättningen från 1114 av förlorad urkund. Vi vet inte, hur det förhåller sig med eventuella anglosaxiska förlagor till Quadripartitus. Eftersom avvikelserna mellan de anglosaxiska versionerna inbördes och visavi Quadripartitus inte har betydelse för just föreliggande undersökning, nöjer vi oss med att presentera en av dem: "Gif wiccan odde wigleras, mansworan odde mordwyrthan odde fule, afylede, aebaære horcwenan ahwar on lande wurden agytene, ðonne fyse hi man of earde 7 claesie þa ðeode, odde on earde forfare hy mid ealle, buton hig geswican 7 þe deoppor gebetan." Hämtad ur Liebermann: Gesetze der Angelsachsen sid 134. Quadripartitus säger: "Si sortilege uel incantatrices, periuri et uenefici (uel mortem facientes,), fede, fetide uel meretrices cognite compareant alicubirelegentur de patria et emundetur populus, uel in patria dispereant omnino, nisi cessent et profundius emendent." (F Liebermanns översättning, GA sid 135) "Wenn Zauberer oder Wahrsager, Meineidige oder heimliche Mordstifter oder schmutzige, verderbte, offenbare Hurenweiber irgendwo im Lande betroffen werden, dann jage man sie ausser Landes und säubere das Volk, oder man vernichte sie gänzlich im Lande, es sei denn, sie lassen (vom Bösen) ab und büssen um so tiefer."

I inledningen till detta utdrag ur Quadripartitus finns en äldre variant med samma innehåll vad gäller för oss intressanta delar: "Si wyce uel wigleres, mansporan et mordwirthan 7 fule, afylede, abere horcþenan alicubi sint in terra inuente, educantur" gemensamt: "de patria, et emundetur" Här ur Liebermann sid 135.

44 Hs Cambridge Corpus 383, sid 1285 samt Quadripartitus sid 129.

- 45 Rimbart, kap 18, sid 54 "Cum itaque se, exceptu uno filio parvulo, omnis bonis suis defraudatum videret, coepit miser deorum iras expavescere et, quod haec omnia alicuius dei offensione pateretur, mente tractare. Qua de re, sicut moris est ibi, quendam adiit divinum, rogans, ut cuius dei offensam haberet, sorte perquireret et, qualiter eum placare deberet, ipsi indicaret. Agens itaque ille quae circa cultum huiusmodi observare solebat", ... "När den stackars mannen såg sig berövad allt, förutom en liten son, började han bäva för gudarnas vrede. Han insåg, att allt orsakats av att någon gud förnärmats. Han anlätade därför enligt gängse sed en person som kunde utröna det suprahumana. Denne använde lottkastning för att nå vetskap om vilken gud mannen förbrutit sig emot och för att få besked om en väg till gottgörelse. Divinatören försäkrade, sedan han utfört de sedvanliga riterna:"

46 Ib, kap 18, sid 54. Trillmich har konstaterat olikheten mellan texterna och påpekar denna i not X sid 54.

47 Ib, kap 18, sid 54. "Ex cuius ore etiam ista cognovimus."

48 Ib, kap 30, sid 94 "...quo dominus episcopus iam in partes Sueonum advenerat,"

49 Ib, kap 30, sid 96. "Cum ergo, quid sibi esset agendum, nimium turbati omnimodis nescirent, quaerendum sortibus statuerunt, utrum dii eorum eis vellent auxiliari, ut vel victoriam caperent vel vivi inde evaderent. Missis itaque sortibus, neminem deorum, qui eis subsidio esse vellet, reperire potuerunt."

"Stor förvirring uppstod liksom full-

- ständig villrådighet om vad man skulle göra. Då beslöt de att rådfråga lottoraklet om huruvida deras gudar ville bistå dem att nå seger eller åtminstone att rädda livet. Men de kunde inte genom lottorakel finna någon gud, som var beredd att hjälpa dem."
- 50 Ib, kap 30, sid 96 och 98. "Quaeramus, an ille nobiscum esse velit, et vota ei placita libenti animo spondeamus." Omnium itaque rogatu supplicii missa est sors, et inventum, quod Christus eis vellet auxiliari."
- "Låt oss fråga honom, om han vill vara med oss, och erbjuda oss att avlägga de löften han vill ha." Återigen kasta de man lott, ty alla var angelägna om det, och man konstaterade, att Kristus ville hjälpa dem."
- 51 Ib, kap 19, sid 62. "Interim rex praefatus cum Danis agere coepit, ut sorte perquirerent, utrum voluntate deorum locus, ipse ab eis devastandus esset."
- "Under tiden hade kungen föreslagit danskarna att med lottorakel utröna, om det var förenligt med gudarnas vilja, att platsen plundrades."
- 52 Ib: "Necessario ergo quaerendum est, utrum divina ad hoc voluntate incitmini. "Quod illi, quia sic apud eos moris erat, nequaquam abnuere potuerunt. Quaesitum est igitur sortibus et inventum."
- "Vi måste således fråga, om det är förenligt med gudarnas vilja, att ni anfaller." Enligt deras sed fanns inget att invända mot detta. Man rådfrågade alltså lottoraklet och fann"
- 53 Ib, kap 19, sid 62. "Iterum quaesitum est, in quam partem ituri essent, ubi sibi pecuniam acquirerent, ne forte vana spe frustrati ad sua vacui remearent. Ceciditque sors, quod ad urbem quandam longius inde positam in finibus Slavorum ire deberent. Hoc ergo illi, videlicet Dani, quasi divinitus sibi imperatum credentes."
- "Återigen användes lottförfarandet för att de skulle få veta, vart de skulle vända sig för att erhålla skatter, så att de inte bedragna av falska förhoppningar skulle tvingas återvända hem tomhänta. Då visade lotten, att de skulle bege sig till en avlägsen stad i slavernas land. Danskarna såg däri ett besked från gudarna."
- 54 Ib.
- 55 Ib, sid 64.
- 56 Ib, sid 60.
- 57 Ib, kap 26, sid 86.
- 58 Ib.
- 59 Ib. Profeten "... diceret, se in conventu deorum, qui ipsam terram possidere credebantur, affuisse, et ab eis missum, ut haec regi et populis nunciaret:."
- 60 Ib, kap 26, sid 88. Kungen citeras "Quapropter et ego hanc legationem vestram confirmare nec possum nec audeo, priusquam sortibus deos nostros consulam et populi quoque super hoc voluntatem interrogem."
- 61 Ib. "Et si quidem diis fautoribus illi tuae consenserint voluntati, quod quaesisti prosperabitur."
- 62 Ib. "Sic quippe apud eos moris est, ut quodcumque negotium publicum magis in populi unanimi voluntate quam in regia constet potestate."
- 63 Ib. kap 27, sid 90.
- 64 Ib.
- 65 Ib.
- 66 Ib, kap 10, sid 40. "In qua legatione quanta quamque gravia perpessus sit mala, melius ipse qui interfuit praedictus pater Witmarus intimare poterit."
- 67 Adam av Bremen, bok 2, kap 40. sid 276. "; omnes autem affirmant peritum auguriorum servatorem sortitum, et in avium prognostivis omnem spem suam posuisse." "Nam et artis magicae, ut aiunt, studie deditus omnes, quibus illa redundat patria, maleficos habuit domesticos eorumque deceptus errore periit."
- 68 Ib.
- 69 Ib, bok 2 kap 57, sid 296.
- 70 Ib, bok 4, sid 464, tillägg O Schol 133. "Omnia, quae aguntur inter barbaros, sortiendi faciunt in privatis rebus; in publicis autem causis etiam demonum responsa peti solent, sicut in Gestis sancti ansgarii potest agnoscí."
- 71 Ib, bok 3, kap 54, sid 398. "Igitur et ea, quae diximus vel adhuc sumus dicturi ex barbaris, omnia relatu illius viri cognovimus."
- 72 K Winding, sid 45f.

- 73 Ib, sid 44.
- 74 Adam av Bremen, bok 4, kap 21, sid 460 "Quod ipse." (D v s diverse fakta om länderna)" inquit, "proba-veram qui nuper sub Iacobo rege XII annis militavi in illis regionibus,"....
- 75 C Tacitus, kap 10, sid 44 och 46, fr Adam av Bremen bok 1 kap 7, sid 170.
- 76 A Önnersfors, sid 22ff.
- 77 Adam av Bremen, bok 1 kap 7, sid 170.
- 78 Caesar, bok 1, kap 50, sid 94.
- 79 Ib, kap 53, sid 98.
- 80 Ib, kap 47, sid 90.
- 81 Se ex Å Fridh, sid 19.
- 82 S Bolin, 1962, sid 175. Även Bolins motståndare i debatten kring medeltida europeisk ekonomi, spec handelns utveckling, omvittnar denna framträdande roll för friserna. Se H Pirenne, G Cohen och H Focillon, sid 6.
- 83 Alcuin, Wita saneti Willibrordi, kap 11, sid 48.
- 84 Anskarius, kap 3. Vi vet inte vem denne anskarius var och har inte kunnat avgöra om det är Nordens apostel eller en namne.
- 85 Landnámabók, H och S kap 9, sid 45f.
- 86 Ib, H kap 250, sid 303, 305. S kap 289, sid 302, 304.
- 87 Ib, H kap 270, S kap 310, sid 316f.
- 88 Eyrbyggja saga, kap 4 sid 7.
- 89 Landnámabók H kap 73 S kap 85, sid 124f.
- 90 Ib, H kap 56 sid 97. S kap 68 sid 96.
- 91 Ib, H kap 164, S kap 197, sid 233.
- 92 Ib, H kap 145, S kap 179, sid 217.
- 93 Vatnsdoela saga, kap 46 sid 125.
- 94 Kristni saga, kap 2 sid 6f. Citatet sid 7.
- 95 Landnámabók, H kap 147, S kap 180, sid 222.
- 96 Adam av Bremen, bok 1, kap 7, sid 170. C Tacitus, kap 11, sid 46.
- 97 Þorsteins þáttir - Stangarhöggs kap 1, sid 70. Viga-Glúms saga, kap 4, sid 453f. Se vidare exempel i S Solheim, a.a.
- 98 Sr Uppland volym 3, sid 140.
- 99 Ib.
- 100 Ib. Plansch 31.
- 101 E F Halvorsen, 1975, spalt 540.
- 102 Ib.
- 103 Bladrs draumar, 277ff.
- 104 Orkneyinga saga, kap 103, sid 276f.
- 105 Brennu - Njáls saga, kap 12. sid 35f.
- 106 E F Halvorsen, 1975, spalt 541.
- 107 Haraldrar saga Ísfríðings, kap 20, sid 349f.
- 108 E F Halvorsen, 1975, spalt 540ff. ger ett flertal exempel.
- 109 Adam av Bremen, bok 4, kap 26. sid 470 tillägg Schol 138. "Prope illud templum est arbor maxima late ramos extendens, semper viridis in hieme et aestate; cuius illa generis sit, nemo scit" (Här slutar tillägget i textversionen 13, men fortsätter i 12. B3a.a.4.C2) "Ibi etiam est fons, ubi sacrificia paganorum solent exerceri et homo vivus inmergi. Qui dum non invenitur, ratum erit populi." Version 11 har här kompletterats med de olika varianterna. 11 har inga tillägg.
- 110 Ib.
- 111 Ib.
- 112 Se ovan kap II, källorna.
- 113 W Trillmich sid 147ff.
- 114 Ib. Sid 143 och 147ff.
- 115 Adam av Bremen bok 3, kap 54, sid 398.
- 116 Ib, bok 2 kap 57, sid 296. Se även nedanstående not.
- 117 Ib, bok 2, kap 40, sid 276; omnes autum affirmant peritum auguriorum, servatorem sortium, et in avium prognosticis omnem spem suam posuisse, quare etiam cognomen accepit, ut Olaph Craccaben diceretur. nam et artis, magicæ, ac iunt, studio deditus omnes, quibus illa redundat patria, maleficos habuit domesticos eorumque deceptus errore periiit."
- 118 Ib, bok 4, kap 28, sid 472.
- 119 Ib.
- 120 Ib, bok 4, kap 50, sid 474."episcopi omnes Gothorum civitatis peragrabant, idola confringentes et multa paganorum milia de-

- incepts lucrantes ad christianitatem."
- 121 Se ex H Ljungberg 1938, vidare
C J M Oppermann, a.a. och T Schmid,
a.a.
- 122 T Lundén, 1959, spalt 48.
- 123 Eskilsofficiet, läsning 5, sid 97.
- 124 Ib, läsning 6, sid 97f.
- 125 Wilnoth, sid 83, "Unde pie memorie
Eskillinus episcopus ex nobilissimo
Anglorum orbe deueniens ibique "(dvs
bland svear och götar)" euangelium
fidei feris et indomitis gentibus
denunciatis, pro ueritatis testimonio
barbarorum feritate et uesania transi-
torio sequestratus seculo angelis
colletantibus superna adiut uicturus
perpetuo." (Vår kursivering).
- 126 Kalendarium Vallentunense, sid 10 för
11/6: "eskilli martyris".
- 127 T Lundén, 1972, sid 24.
- 128 I Pokorny, sid 892, "geradeaus auf
ein Ziel zugehen". (d v s komma i
enlighet med planen) binden durch
Zauber, Seidr m. band, seidr f
trolldom, därav sida, sejda.
R Cleasby m fl, sid 519 seida, to
enchant by spell, seidr, a spell,
charm, enchantment, incantation,
framförd nattetid av trollkarlar och
häxor med iakttagande av spec riter.
J de Vries, 1977 sid 467 seidr, eine
allgemein - germanisch Zauberpraktik.
NK II sid 180, översätter seidr med
trollkonst och hänvisar till edda-
dikten Hyndlolióð strof 33, där
seidrberendr finns i betydelsen
trollkarl. NKI sid 293. Hyndlolióð
finns inte i Codex Regius, utan dels
i Flateyjarbok I och just strof 33
även i SnE.
D Strömbäck, 1935, har avsett att
samla allt material som berör sejd i
de norröna källorna, sid 1. Totalt
38 exempel, sammanställda på sid
208f. Exemplen fördelar sig på:
Eddadikter (3), Skaldedikt (1),
kungasagor (8), släktsagor (4),
fornalderssagor (15) och isländska
kyrkliga förordningar (2). Härtill
kommer enligt vår mening nedan
exempel ur Bösa saga, samt dessutom
exempel ur andra källor än den norröna
litteraturen.
- Jfr även L Bäckman, Å Hultkrantz a.s
- 129 Landnámabók, H kap 145, S kap 179.
sid 217.
"Völvan Heiðr fick med spåkonst
fram besked till dem alla, att by-
gga i ett ännu inte upptäckt land,
som låg västerut i havet. Ingimundur
förklarade, att han inte skulle
rätta sig efter anvisningen. Völ-
van sade till honom, att han inte
skulle kunna hindra detta, och gav
honom till tecken, att en amulett
skulle försvinna från hans börs
och återfinnas när han grävde håll
till sina högsätesstolpar i det
angivna landet."
- 130 Ib, H kap 116 S kap 145, sid 186.
jfr not 6 sid 186 ang fisum -
sild.
- 131 Ynglingasaga, kap 7, sid 19.
jfr även D Strömbäck, 1935, sid
194f.
"Men när denna trollkonst utövas
för den med sig så stor omanlig-
het, att det inte ansågs vara utan
skam för män att befatta sig med
den"
- 132 Se ovan not 128.
- 133 D Strömbäck 1935, sid 142.
- 134 Ågrip, kap 2 sid 3.
- 135 D Strömbäck, 1935, sid 50.
- 136 Eiríks saga rauða, kap 4 sid
206ff.
- 137 D Strömbäck 1935, sid 60.
- 138 Ib, sid 192.
- 139 O Pettersson, 1956, sid 9.
- 140 Ib.
- 141 Se ovan not 128.
- 142 DR, textdel, spalt 116f. Det är
på toppen av runstenen denna
inskrift återfinns. Foto i atlasdelen
sid 79.
- 143 Ib, textdel, spalt 119ff. Foto i
atlasdelen sid 83.
- 144 O Höfler, 1973, sid 286 och 290
samt ex 1934, sid 7f.
- 145 Ib, sid 286.
- 146 Adam av Bremen, bok 2 kap 57.
sid 296.
- 147 Quadripartitus, sid 312. Det finns
tre anglosaxiska varianter, som
dock samtliga överensstämmer med
Quadripartitus på den aktuella punk-

- ten. De återfinns i Ga sid 312.
Se översättning kap VI not 41.
- 148 Landnámabók, H kap 73, S kap 85.
sid 124ff.
- 149 Ib, H kap 58, S kap 71, sid 101.
samt H kap 343, S kap 389, sid 388.
- 150 Hallfredar saga, kap 10 sid 190.
- 151 Víga-Glúms saga, kap 4 sid 11f.
- 152 Skjld I, sid 162.
- 153 Egils saga Skallagrímssonar, kap
65 sid 208.
- 154 Ib, kap 64, sid 205.
- 155 Gunnlaugs saga ormstungu, kap 11
sid 98.
- 156 Ib, kap 11, sid 93.
- 157 Kormaks saga, kap 10 sid 236f.
- 158 Ib, kap 10 sid 237f.
- 159 J Pokorny, sid 210, Fornnordiskans
tjasna knyts till anglosaxiskans
teors och forä Ögtyskans zers,
penis.
J de Vries, 1977, sid 591: "Pflock
mit Kopf" och M Olsen 1910 sid 342
har liksom O Lundberg sid 125-
138 härlett ordet ur ternön,
penis.
F Holthausen, sid 304, käpp med
huvud, penis.
J Fritzner, 1972. sid 876: Tjasna
f, phallosformad plugg. Tjarsna ternön
väl från samma rot som fornhögtyskans
zers och ags (anglosaxiskans) teors,
phallos.
- 160 Tron på det onda ögat som en (magiskt
verkande kraft behandlas utifrån
exempel i saga-litteraturen och
Landnámabók av M Olsen 1910
sid 344 med hänvisning till ett mer
ingående arbete av H F Feilberg.
- Jfr även E Kråkström a.a.
- 161 O Lundberg, sid 131.
- 162 Ib, sid 127.
- 163 M Olsen, 1910 sid 343f.
- 164 Kormaks saga, kap 10 sid 237f.
- 165 Gísla saga Súrssonar, kap 2 sid 10.
- 166 Víga-glúms saga, kap 4 sid 12.
- 167 Ib.
- 168 Kjalnesinga saga, kap 9, sid 23.
- 169 Ib.
- 170 Vatnsdæla saga, kap 33f, sid 88
och 91.
- 171 Se anvisade källställen med holm-
gångsskildringar, ex Gísla saga
Súrssonar (äldre versionen), kap
2 sid 10, Kormaks saga, kap 10
sid 237f etc.
- 172 Egils saga Skallagrímssonar, kap
56 sid 154.
- 173 Ib.
- 174 Ib, kap 64 sid 202.
- 175 Kormaks saga, kap 22, sid 282 ff.
- 176 Víga-Glúms saga, kap 4, sid 11.
- 177 Kormaks saga, kap 22, sid 286.
- 178 Egils saga Skallagrímssonar, kap
65 sid 209.
- 179 Ib, kap 65 sid 210.
- 180 Gísla saga Súrssonar längre och
yngre versionen, kap 2 sid 10,
kap 23 sid 290.
Heidarviga saga kap 4, sid 224.
"För att stadfästa detta låter
Styrr leda fram två tvååriga tju-
rar och slaktar dem, ty på den
tiden trodde man, att om man gjorde
så blev det inte något bestridande."
- 181 Kormaks saga, kap 22 sid 288.
- 182 Flóamanna saga, sid 137.
- 183 Gunnlaugs saga ormstungu, kap 11
sid 95.
- 184 Ljósvefninga saga, kap 6 (16)
sid 40.
- 185 Eyrbyggja saga, kap 7 sid 13f.
- 186 Ib.
- 187 Víga-Glúms saga, kap 4 sid 11.
- 188 Sr Östergötland, Ög 81, Högby
samt S.B.F. Jansson 1980,
- Jansson översätter
säkert med rättastensens "o hulmi"
med "dog i holmgång.", sid 42
samt 1977 sid 93. Erik Brate
m fl översätter med "dog på
Bornholm" utifrån en hänvisning
till Snorres användning av ut-
trycket Sr sid 82.
- 189 Ibn Rustah, sid 16.
- 190 Yaqūt, sid 81f.
- 191 A Nelson, sid 61f.
- 192 K G Westman, sid 8.
- 193 Hednalagen.
- 194 Ib, de två sista meningarna.

- 195 Ib.
 196 P Meulengracht Sörensen a.a.
 197 Åtskilliga exempel på detta välkända förhållande är sammanställda i H af Trolle, sid 40ff.
 G Widengren, 1965, sid 33f.
 198 S Juul, spalt 546.
 199 Ib.
 200 Ib, spalt 546f.
 201 Widukind, bok 3, kap 65 sid 118.
 202 Ib, kap 75 sid 126f. Fler kända återgivningar finns i såväl norron litteratur som i medeltida annaler presenterade i Sture Bolin, 1931, sid 65 - 112.
 203 Ib, kap 63 (sid 116f) skildrar kejsar Ottos krigsföring i Italien 963 - 64. Kap 65 behandlar Poppo Järnbörd, och de följande kapitlen fram till och med kap 69 (sid 120ff) tar upp utvecklingen fram till 967.
 204 Ib, företalet till krönikan, sid 1.
 205 J P Jacobsen, sid 97 not 2,
 206 Widukind, företalet till krönikan. Sid 1: "Flores virginali" ... "dominae Mahthildi"
 207 Adam av Bremen, bok 2 kap 35 sid 270
 208 Ib, bok 2 tillägg 20 sid 256.
 "I Herrens år 966 omvändes dansarna till tron genom en viss Poppo, som i de närvarandes åsyn, utan att skada sig bar ett glödske järnstycke i form av en handske. När kung Harald såg detta, upphörde han och hela hans folk med sin avgudatro och omvände sig till den sanne Guden, och Poppo upphöjdes till biskop." Detta tillägg finns endast i versionerna C1 och C2 och kommer säkert inte från Adam, men antagligen från en person som var knuten till Bremens domkyrka och som mycket kort efter Adams tid lät göra en handskrift.
 (B Schmeidler sid 103). För vårt syfte, att bestyrka existensen av ryktet om Poppo Järnbörd och ryktets användning i maktkampen i Danmark, är tillägget användbart.
 209 Ib, bok 2 kap 35, sid 270.
 210 Ib, bok 2, kap 35, sid 270, 272
 211 Hälsingelagen, ärvdabalken kap 16. sid 39.
 212 Ib, sid 39f.
 213 Östgötalagen, edsöresbalken kap 17. sid 37.
 214 NGL volym 5, glossariet, ger en sammanställning sid 325, järnburdr.
 215 Grágás, sid 671f, ordregistret, skírsla. Skálholtsbók.
 216 Svenskt Diplomatorium 1 nr 54, sid 76.
 217 Ib.
 218 NGL volym 5, sid 341 har ställt samman exemplen under ketill och ketiltak. Skálholtsbók mm, sid 671f (Grágás) volym 2, har under skírsla ställt samman isländska exempel.
 219 Guðrúnarqviða in þriðja, strof 3, sid 232.
 220 Ib, strof 6f sid 233.
 221 Ib, strof 9 sid 233.
 222 Ib, strof 10 sid 233.
 223 Ib, strof 11 sid 233.
 224 Vatnsdoela saga, kap 46 sid 125.
 Kristni saga, kap 2 sid 6ff.
 þátr þorvalds ens víðförla, kap 2f sid 65 ff.
 225 Vatnsdoela saga, kap 46 sid 125.
 226 Vatnsdoela saga, kap 46 sid 125.
 Kristni saga, kap 2 sid 7.
 þátr þorvaldsens víðförla, kap 2-3 sid 64ff.
 227 Vatnsdoela saga, kap 46 sid 125.
 Kristni saga, kap 2 sid 8.
 þátr þorvalds ens víðförla, kap 3 sid 70.
 228 þátr þorvalds ens víðförla, kap 3 sid 70.
 229 Adam av Bremen, bok 2 kap 35 sid 270, 272.

Kapitel VII

- 1 Pokorný, sid 1067f, 1, tenk-
 R Cleasly m fl, sid 736 Thing B

- The Oxford English Dictionary, volym 11, sid 308 Thing.
J de Vries, 1977, sid 610 þing.
- 2 Ib, jfr även med följande artiklar i Klex volym 18, under rubriken Ting: K A Modéer Spalt 334ff, P S Andersen spalt 346ff. J Benediktsson (1974), spalt 359f, H Schlodermann spalt 360ff samt H Yrwing med rubriken Ting på Gotland, spalt 368ff.
- 3 Skj 1B, sid 46f.
- 4 Ib.
- 5 SnE, Skáldskaparmál kap 5 sid 91.
- 6 A Olrik, 1909 sid 1ff.
- 7 H Uecker, sid 56ff.
- 8 Haralds saga ins hárfagra, kap 8 sid 99f.
- 9 Halfdanar saga svarta, kap 9 sid 93.
Se översättning kap V not 8.
- 10 Fagrskinna, sid 383f. Trol. författad på 1200-talets första hälft. Jfr E F Halvorsen 1959 spalt 139f.
Þáttur Haralds hárfagra, sid 566f.
Trol. författad vid slutet av 1300-talet. Jfr Jacob Benediktsson 1959, spalt 411.
- 11 Saga Olafs hins helga, kap 77 sid 109.
- 12 E Oxenstierna, sid 180f.
- 13 Ib.
- 14 E Birkeli, 1943.
Sid 20ff ger ett flertal exempel och bl a en karta över släkthögstraditionens utbredning i södra Norge, sid 30.
- 15 Ortnamnslexika ger mångfaldiga belägg från hela Norden.
Exempelvis i arbeten utgivna av Institutet för ortnamns- och dialektforskning vid Göteborgs högskola, som enbart i arbetet: Ortnamn i Göteborgs och Bohus län del 1, 2, 5, 6, 11, 16, 17, 20 ger 12 exempel på Tingshög.
- 16 A Bugge, a.a.
- 17 J Sandnes, spalt 380.
- 18 Ib.
- 19 Michael Barnes, spalt 384.
- 20 Landnámabók, H kap 73, S kap 85, sid 126.
Översättning av Landnámabóks text: "Det var en stor helgedom och där står ännu Tors sten, vid vilken människor offrades, människor som de blotade, och intill finns den domarring, vid vilken människor dömdes att offras."
Eyrbyggja saga, kap 10, sid 18: "þar sér enn dómbring þann er menn váru doemdir í til blóts; í þeim hring stendr þórs steinn, er þeir menn váru brotnir um, er til blóta váru harðir, ok sér enn blóðslitinn á steininum."
- 21 P Envall, sid 10. Exempelvis vid Ulvekroken, i Råda sn, Källands hd "Kung Råds graf", vidare "Rate sten" i samma härad.
- 22 J Pokorny, sid 59f.
J de Vries 1977, sid 430.
P Envall, sid 8.
- 23 J Pokorny, sid 59f. Innehållsmässigt centrum är: sörja för, göra så att allt går väl, för lycka med sig etc.
P Envall, sid 8, Envall stöder sig med rätt på exempel som råda, ha samlag (J Fritzner)
vidare har vi norskans raeda, få brunst, para sig (Ivar Masen, sid 624), medeltidssvenskans radha, göra med barn (K F Söderwall, sid 636). Vidare äldre nysvenskans råda, göra någon gravid, samt perf. part. råden (O Petri 1530) eller rådd (1578) (SAM R 3558 och 3494).
- 24 J de Vries 1977 sid 29.
P Envall, sid 9.
M Olsen, 1909, sid 68.
- 25 P Envall, sid 10.
- 26 Ragnars saga loðbrókar, kap 20

- sid 174 "þa vord ek þessa þorfs Radandhe"
- 27 P Envall sid 10. Gudabilden avbildad på sid 11. Nu i Dalarnas museum, Falun.
- 28 Ib.
- 29 E Wessén, 1958, sid 24.
- 30 Ib, sid 42f.
- 31 Ib, samt O Höfler 1952 sid 10ff.
- 32 O Höfler 1952, sid 35ff.
- 33 E Wessén 1958 sid 42f.
- 34 Ib, sid 25.
- 35 O Höfler, 1952, sid 37.
- 36 E Wessén, 1958, sid 42.
- 37 R Cleasly m fl, sid 620, sök, rättssak, hänvisar till runinskrifter.
- J de Vries, 1977, sid 578, sök. rättssak. Presenterar härledning och motsvarande ord i andra germanska språk.
- 38 Äldre Gudatingslagen kap 150f, sid 59f.
- 39 Olaus Magnus, bok 14, kap 17 sid 113. I forna tider"upprättades å fria, högt belägna platser i skogen tjänliga domarsäten, hvilka än i dag granneligen bibehållas. Där samlas vissa tider på året ofantliga folkskaror från vidsträckta områden för att höras och dömas inför konungens fogde och tolf utvalda män". Förfarandet skildras som en direkt fortsättning av äldre tiders rättskipning.
- 40 Rimbart, kap 19 sid 56.
"Som vanligt vid hedningarnas sammankomster lovprisade de också sina gudar, av vilkas gunst de förväntade sig stora fördelar, men honom (Hergeir) klandrade de med många ord, eftersom han genom sin värdelösa tro avskiljde sig själv från gemenskapen."
- 41 Adam av Bremen, bok 2, kap 62 sid 302.
- 42 Ailnoth, kap 23 sid 111. "Locus igitur celeberrimus medio fere Iucle orbe constitit qui seu ob sui eminentiam, sive ob antiquerum onibi sacrificiorum vel preliorum frequentiam vel ob iddi ibidem quondam optinatissimi qui Wig dicebatur, memoriam wigbergis (veluti 'Wigi excelsum' aut bellimons seu 'sacrificationis'..."
- 43 Ib.
- 44 J Pokorny, sid 423, förena, nära knuten till, passa samman. Till samma grupp hör ord för släkting, gotiskans gadiliggs.
- J de Vries, 1977, sid 181 goð, goðr "was in der dinggemeinde schicklich ist".
- W Baetke, 1976, sid 205 goðr
- K von See, sid 107.
- N Njardvik, sid 32.
- 45 J de Vries, 1977, sid 181 goðr.
- 46 W Baetke, 1976, sid 205.
- 47 J de Vries, 1977, sid 181 goðr.
- 48 Landnámabók, H kap 268, sid 315. H 268, sid 315. "þá var landinu skipt í fjórðunga, ok skyldu vera þrjú þing í fjórðungi, en þrjú hofuðhof í þingsókn hverri þar váru menn valðir til at geyma hofanna at viti ok réttlaeti í þeir skyldu nefna dóma á þingum ok stýra sakferli því váru þeir gudar kallaðir .Hverr maðr skyldi gefa toll til hofs, sem nú til kirkju tfund".
- Jfr även N Njardrik, sid 32ff.
- 49 DR 209, Giavendrup, spalt 252.
"Ragnhild satte denne sten efter alle den biege, viernes gode, hirdens højvaerdige thegn." Kupa (ackusativ singularis).
- DR 190 Helnaes, spalt 225: Roulv, naesboernes gode satte stenen, nura kuþi nominativ singularis.
- DR 192 Flemløse 1, spalt 228: Efter Roulv, som var næsboernes gode står denna sten nura kuþi, nominativ singularis.
- och möjligen följande två belägg, nämligen
- Nordhuglestenen, Nrä volym II:2 sid 640. Som Magnus Olsen säkert med rätta påpekar skall stenen läsas efter endera av följande två likvärdiga alternativ:

"Jeg Gudinga som ikke kan rammes av Gand" eller "Jeg goden som ikke kan rammes av Gand" alternativene är som Olsen med rätta ser det lika tilltalande.

samt också möjligen

DR 411 Karlevistenen, Öland, spalt 474 "Denne sten er sat efter Sibbe (den) gode," ... Problemet består i detta fall i att kupa sannolikt föregåtts av J eller Y runor som nu är förstörda.

De alternativ som är aktuella är att endera översätta med "Sibbe den gode" eller att översätta kupa med titeln "gode", och förutsätta att det utplånade partiet ej varit sådant att denna läsning förändrats. Stenens troliga datering, ca år 1000, gör att Lis Jacobsen och Erik Moltke tror att den senare läsningen är mindre sannolik (DR1 spalt 475 not 6 och not 9). Till samma slutsats kommer Sven Söderberg och Erik Brate, "Sibbe den vise", (Sr Öland sid 26) och Ludvig Wimmer 1914, sid 193.

50 Landnámabók, H kap 258, S kap 297, sid 307 "þórhaddr enn gamli var hofgoði i þrándheimi á Maeri(ni)."

51 Ibn Rustah, sid 16f.

52 J A Hellström, sid 132ff.

53 Ib, sid 138ff.

54 Ib, sid 143ff.

55 Ib, sid 155.

56 Debattörerna har varit många, ex K Maurer, 1873 s 125 - 130, som motsäges av bl a O Olsen, a.d., vidare av F Boden, 1903, id 1905 och K von See a.a. Maurers teori att den sakrala delen utgjorde ursprung för gudens ställning bestrids av de övriga.

57 SæOB, volym 14 spalt K 2290 f R Cleasby m fl, sid 350.

58 O von Friesen, sid 15 - 34.

W Baetke, 1976, Konungr.

59 Ynglingasaga, kap 10 - 50, sid 23 - 83 redogör för härkomsten.

60 E Kock, 1946, sid 65, Den norsk-isländska skaldediktningen del 1, Lund.

61 R Cleasby, m fl sid 173, Freyr m av got frauja.

62 Upplandslagen konungabalk, kap 1 sid 87f.

G Widengren, 1964, s 147f.

64 K Olivecrona, sid 14.

65 Östgötalagen, Bygda balk, kap 30 sid 219. Ärva balk kap 17 sid 126f. Jfr K Olivecrona sid 44.

66 J Pokorny, sid 1128 Betydelsen centrerad kring "zu gottesdienstlichen Zwecken aussondern" (vår kursivering).

W Baetke, 1942, sid 102ff hävdar

att som grund i begreppet vébønd låg tanken att gudomen dömde.

O Höfler, 1952, sid 99.

Vilhelm Grønbech sid 252, hävdar att bønd utgör en gudabeteckning,

och att gudarna tänktes närvara i vébønd, vilket gjorde tingsplatsen användbar som rättegångs-plats. K von See, sid 130, hävdar att begreppet bønd måste ses mot bakgrund av en uppfattning, att gudarna upprätthåller, binder samman världen och mänskligheten.

67 K von See, sid 129.

68 Se kap 3 forskningsöversikt.

69 Landnámabók, H kap 268, S kap 307, sid 313.

70 Vfga-Glúms saga, kap 25 sid 86.

71 Ljósvetninga saga, kap 4 sid 14.

72 Vatnsdoela saga kap 44 sid 120f.

- citatet sid 121.
 "Låt oss ta risken. Nu skall Du gå till Gudmund och slå honom med staven tre gånger på hans vänstra kind. och Du tycks mig inte vara dömd till en tidig död, och jag förväntar mig, att det skall gå bra."
- 73 Eiriks saga rauða, kap 4 sid 206
 ... "bóinn með messingu ok settr steinum ofan um knappin."
- 74 SnE, kap 15 sid 18.
- 75 Völuspá, stroforna 6, 9, sid 2. 23 och 25, sid 6.
- 76 Ib, strof 20 sid 5.
- 77 Landnámabók, H kap 73 S kap 85 sid 125f.
- 78 Grímnismál, strof 15, sid 60.
- 79 Axel Olrik, 1922, sid 95 anm 1.
 K von See, sid 121.
- 80 Alcuin, Vita sancti Willibrordi, bok 1 kap 10f, sid 47f. "Fosite" "Fositeland".
 Altfred, Vita Sancti Liudgeri, kap 19 sid 410, "Posete" "Poseteslant".
 Ansgar, Vita sancti Willehadi, kap 3 sid 380f, beskriver hur rätten med lottkastning lät guden frikänna Willibald från straff.
 Willibald, Vita sancti Bonifatii, kap 16 sid 341 nämner denna kult.
- 81 K von See, sid 121.
- 82 Víga-Glúms saga, kap 9 sid 34.
- 83 Å V Ström 1975 sid 163f.
- 84 Landnámabók, H kap 73, S kap 85, sid 125.
- 85 Å V Ström, 1975, sid 172.
- 86 Landnámabók, H kap 73 S kap 85, sid 125.
- 87 Bárðar saga Snæfellsáss ... "var hann síðan kallaðr lögvittrari maðr enn edrir menn." kap 10 sid 28 Eld omtalas kap 11 sid 31.
- 88 Víga-Glúms saga, kap 9 sid 33.
- 4 Ib, H kap 184 S kap 218, sid 251.
- 5 Ib, H kap 294, sid 337 och 339.
 I saga-litteraturen exempelvis Eyrbyggja saga, kap 4 sid 8.
 Landnámabók, H kap 294 sid 337 och 339.
 "De som kom till Island senare ansåg, att de tidigare landnamsmännen tagit för mycket jord. Men då fastslog kung Harald Hårfager, att ingen skulle få ta mer jord, än han med sin besättning kunde fara runt med eld på en dag. Man skulle göra upp en eld när solen stod i öster. Man skulle göra upp eld på plats efter plats så att man kunde se den ena elden från den andra, och de eldar som brann när solen stod i öster skulle brinna till natten. Sedan skulle man gå tills solen stod i väster och efterhand göra upp andra eldar."
- J O Plassmans teori, att två gotländsk bildstenar, från Sanda resp från Alskog, skildrar det i Landnámabók beskrivna förfarandet, att fara med eld runt området (enligt Oxenstierna a.a. s 198. Oxenstierna ger ingen källhänvisning) är intressant, men kan inte ledas i bevis. Enda anledningen vi kan finna att koppla ihop dessa bilder med Landnámabók på denna punkt, skulle vara det upptill breda, nedtill skaftförsedda föremål båda bilderna låter en av deltagarna i en procession höja upp på ett demonstrativt sätt. (S Lindqvist del 1 pl 71 bild 177. Sanda 1 samt pl 56 bild 135. 136 Alskog K) Föremålet skulle då antagas utgöra en fackla. Men vi tror inte kopplingen kan göras. Det måste vara mer, som pekar på det i så fall. De två föremålen liknar för övrigt snarare skyfflar, varför bilderna, om de åskådliggör övertagande av äganderätt till jord, snarast bör knytas till stadganden i tidigt nedteknade lagar om "umfaerd". Vi återkommer till detta nedan.
- 7 Hoensaþóris saga, kap 9 sid 25.
- 8 D Strömbäck, 1928, sid 208f.
- Kapitel VIII
- 1 Landnámabók, H kap 221 S kap 257 sid 285.
- 2 Ib, H kap 301 S kap 343, sid 346.
- 3 Ib, H kap 166 S kap 198, sid 234.

- 9 Landnámabók, H kap 268 S kap 307, sid 313.
 "Avsikten med denna lag från den hedniska tiden, var att man ej skulle segla skepp försedda med drakhuvud, men om man gjorde detta, då skulle man montera av drakhuvudet innan man fick land i sikte, och inte segla närmre land med gapande huvuden och grimaserande trynen, så att landvättarna skrämdes."
- 10 Ib, H kap 289f S kap 330, sid 333.
- 11 Ib.
- 12 Ib. h kap 284 S kap 329, sid 330.
 "Det såg synska män, att alla landvättar följde Hafr-Birni till tinget, och þorsteins och þords följde dem till jakt och fiske."
- 13 Egils saga Skallgrímssonar, sid 171.
 Isländsk text i kap IX.
- 15 Gotlandslagen kap 20 sid 29 och kap 27 sid 43ff.
- 16 Äldre Västgötalagen Jordebalken kap 2 sid 71.
- 17 Bengt Hesselman sid 25 not 1.
 Ett ini-abstraktum till verbet festa.
 Jfr även Å Holmbäck - E Wessén 1946 sid 142 f not 17.
- 18 Östgötalagen, Eghna sal - balken kap 1, paragraf 1 sid 134. Om kungen vill sälja jord skall han ta av samma jord som han avyttrar och lägga i köparens sköte:
 "Kunungaer skal af samv iorþ taka sum han skötir, ok hanum i sköt laeggia:"
- 19 Skånelagen, kap 78 och 79 sid 69f.
- 20 NGL volym 5, glossariet, sammanställ-
 ler under rubriken mold, sid 452.
 flera exempel. Här nämner vi Äldre
 Gutatälagslagen kap 292 sid 96
"hanna mold at taka sem i
 logumer mælt", samt kap 279, sid
 93"ef hann hefir mold (?)
 rott tekna."
- 21 NGL volym 5, sid 482, Odalshaugr.
- 22 A Taranger, sid 125.
- 23 NGL volym 5, sid 479 Odal, egen-
 domsrätt till jord, samt jord som
 föremål för eigendomsrätt.
 J Pokorny, sid 71 (på fädernet)
 ärvd egendom.
 J de Vries, 1977, sid 415.
- 24 A Taranger, sid 125.
- 25 HKR volym 1, prologen, sid 4.
- 26 Ib.
- 27 Utgått.
- 28 SAOB, R 3461, råd, råde, råda.
 Jfr P Envall, sid 7.
- 29 J de Vries, 1977, sid 430.
 P Envall sid 8.
- 30 J Pokorny sid 59f. Innehållsmässigt
 centrum är sörja för, göra så att
 allt går väl, för lycka med sig etc.
 P Envall, sid 8 samt där anförda
 belägg, som frn ráða, ha samlag,
 (Johan Fritzner)
 samt norskans raeda, få brunst,
 para sig (Ivar Aasen sid 624)
 medeltidssvenskans radha, göra med
 barn (K F Söderwall).
 Vidare Äldra nysvenskans ráda,
 göra ngn gravid, samt perf. part,
ráden (O Petri 1530) eller rádd
 (1570) SAOB R 3558 och
 3494.
- 31 P Envall sid 14, nämner flera
 exempel utifrån vilka han
 framhåller att gränsmärkena
 vördats som gudar. Ex staven
Mannetall med inhugget
 kar, gränsen mellan Opplunda,
 Öster- och Västerrekarne
 häradar i Södermanland, liknande
 fall är Måsegubben, Lyhundra hd,
 Uppland, Orrebergs-gubberör,
 By Sn Dalarna m fl exempel på
 sådana gränsstenas s 14.
- 32 S Agrell, 1931 sid 191ff, ser
 starka samband vad magi beträffar
 mellan dessa och hävdar, bl a
 att runorna som magiska krafter
 har olika talvärden etc.

- Bæksted, sid 171 f
 hävdar att runorna
 först och främst var uttrycksmedel
 av profant slag, och att de exempel
 på magisk användning som finns är
 nordiska efterapningar ("nordiske
 gentagelser") av utomnordiska
 europeiska fenomen s 171f. Det
 finns enligt Bæksted alltför få
 exempel där ristaren såg runorna
 som magiska tecken, för att till-
 mäta runskrift magiska egenskaper
 s 319. Det som för föreliggande
 arbete kan vara väsentligt för oss
 att säga angående denna debatt är,
 att utifrån kommande föreställningar
 av livsåskådningsmässigt sett så
 central art, för att slå rot måste
 anknyta till befintliga föreställ-
 ningar av motsvarande slag. Det
 importerade kan inte innefatta en
 helt främmande verklighetsuppfatt-
 ning. Finns det belägg är vidare
 existensen av en föreställning
 inte längre någon principfråga,
 utan då handlar det fortsättnings-
 vis om föreställningens utbredning.
- 33 S Agrell, 1928.
 34 S Agrell, 1931, sid 9
 35 Ib.
 36 Ib, sid 223.
 37 Ib, sid 221.
 38 Ib, sid 199f.
 39 Sr, Västergötland Nolebysten
 Vg 63 sid 92ff.
 Sparlösaasten Vg 119,
 sid 212.
 40 Rökstenen: H Pipping, 1932
 sid 128f.
 O Häger - H Villius, sid 50,
 (avbildning av chiffer).
 E Wessén 1958, sid 26f: Baksidan
 de tre tvärraderna upptill,
 närmast under korsen (23-25)
 23, (förskjutningschiffer)
 sakumukmini uaim si
 burin (n)lp.
 24. R tråk1 uilin is þat +
 (förskjutningschiffer) knuþ knat
 25. (från h. tillv.) (1)iatun
 uilin is þat + (talchiffer) nit(?)
 Västra smalsidan (D), uppifrån
 (26). Talchiffer.
 26. (s)akumukmini þur
 Toppytan (E): 3 kors (27) och
 baksidan (C) överst: 3 kors (28)
 Talchiffer
 27 sibi uiauari
 28 ul niruþR
 (23-25) Sagum mogminni, (h)vaim se
 burinn niðR draengi. Vilinn es
 þat. Knuþ. Jag säger ett folkminne
 åt vem en frände (ättling?) är
 född, åt en ung (eller: Knyia) knatti
 iatun. Vilinn es þat. nit (?)
 kämpe. Vilen är det (?). Han kunde
 slå en jätte. Vilen är det (&)..
 (26) Sagum mogminni: þorr.
 Jag säger ett folkminne: Tor,
 (27-28) Sibbi viavari ol niruþR.
 Sibbe från Vi avlade (en son),
 nittio år gammal.
 Angående futharkinskrifter:
 Sr
 Smålands runinskrifter: del 2 nr 12,
 sländtrissa, nr 156, vid Kläckeberga
 kyrka, nr 160, Kalmar slott.
 Västergötlands runinskrifter nr
 207, Vadstenabrakteaten.
 Gotlands runinskrifter nr 110,
 Tjängvidestenen
 Upplands runinskrifter U427.
 U466, U483 och U522 m fl.
 41 Sr Gotland, nr 89, Kylverstenen.
 42 DR, nr 360 spalt 413.
 Ovanstående översättning hämtad
 ur SBF Jansson 1977 s 24f.
 DR 360 spalt 413 återger L Jacobsens -
 E Moltkes mer ordagranna över-
 sättning "Jeg runeraekkens mester
 har her skjult magtfulde runer.
 Ustandselig (behaeftet) med arg-
 skab, utiaR vél-døð, (er) den,
 som bryder detta (nl. mindesmaer-
 ket). Jeg spår fordaerv", "haidR-
 runoronu/falahakjwde rag/inaruna
 Rarageu/haeramukmusR/utiaRwelaðude/
 saRþ atþarutR/baksidan: "uparababn"
 43 SBF Jansson, 1977, sid 24f.

- 44 Sr Västergötland, Nolebysten. Översättningen ur E Linderholm sid 99.
- 45 E Linderholm, sid 99.
- 46 L Wimmer, volym 2 sid 392.
- 47 Ib, sid 379 Glavendrupstenen
"At rita sa uarþi/is stain þansi ailti/þa aft ana n traki".
- 48 L Wimmer, 1901, volym 3, sid 78.
- 49 DR textdelen, spalt 116f.
- 50 Sr Västergötland, Salebysten. 51 Ib, nr 63.
- 52 SEF Jansson, 1977, sid 134.
- 53 I Lindquist, 1940 sid 6f, samt sid 129, Ang de bindande runorna se Sr Västergötland Vg nr 119 Sparlösaasten rad B2, sid 224f.
- 54 Ib, sid 129.
- 55 Sr Västergötland, nr 216.
- 56 I Lindquist, 1932, sid 5.
Lindquists översättning:
"Du sårfeberns Thurr, trollens förste, fly nu! Funnen är du.
Hav tre plågor. "ulv"; Hav nio pinor,
"ulv.,
- 57 Sr Västergötland, Vg 150 sid 279.
- 58 DR 110.
- 59 DR 209 "þur viki þasi runar"
- 60 DR 220 "þur vik(1:r)unar"
- 61 Sr Södermanland, Sö 111
- 62 Ib Gotland, G 110.
- 63 H Haas visar med bilder flera exempel, sid 17.
- 64 E Oxenstierna, plansch 6, Nu 1 Statens historiska museum.
- 65 Nrä, volym 1 nr 7 Elgesem, sid 161.
- 66 Ib, bolym 3 nr 55 Eggjahällen.
- 67 Sr Gotland, nr 85. Troligen från 400-talet e Kr.
- 68 Ib, nr 89:
- 69 Fagrskinna, kap 18, sid 84.
- 70 E Birkeli, 1944, sid 22.
Jfr Birkeli 1932, sid 42ff.
- 71 Flateyjarbók 3 sid 12.
- 72 Vatnsdoela saga kap 23 (där de beslutar att inte använda faderns högsäte förrän de hämnats honom), kap 24 där det sägs att de satt på den ringare bänken som en konsekvens av detta beslut, "sátu á óðra bekk" samt kap 27 där Torstein, sedan man hämnats fadern säger:
"nu ger jag det rådet, att vi sätter oss i vår fars högsäte". Och det gjorde de.
- 73 Äldre Gulatingslagen, kap 115. sid 51.
- 74 Äldre Frostatingslagen, kap 9:20 sid 213. Jfr även Eidsivatingslagen kap 38, sid 404 och Landloven S kap 12 sid 86.
- 75 Äldre Gulatingslagen, kap 115 sid 51.
- 76 Äldre Frostatingslagen, kap 8:17 sid 207 "oc setse sá i arf"....
- 77 Ib, kap 10:2 sid 217.
- 78 Äldre Gulatingslagen, kap 35 sid 21 och kap 266 sid 86.
- 79 G Homeyer, sid 242.
- 80 Adam av Bremen, bok 4 kap 26f sid 470. Mäster Adam låter här ögonvittnen berätta (från kulten vid Uppsala templet) att svearna före ett bröllop offrade till en med stor penis försedd fruktbarehetsgud. Fricco.
- 81 Å Fredsjö m fl, sid 27.
Jfr G Hallström a.a.
- 82 Ex på Aspeberget, Tanum, Bohuslän. Foto i Broby-Johansen sid 75.
- 83 O Almgren, sid 282.
- 84 Ristning från Hvitlycke. Tanum. Foto i R Broby-Johansen sid 73.
- 85 Frymskviða, strof 30 sid 115.
- 86 Olavus Petri, 1529, sid 11.
- 87 A Åkerblom, sid 128 not 3.
- 88 H Ljungberg, 1936, sid 281 - 98
Jfr även Å V Ström 1975 sid 154f.
- 89 SnE, kap 35 sid 37.
- 90 R Cleasby m fl. Sid 686.
- 91 Å V Ström, 1975 sid 240f.
- 92 For Scírnis, strof 19, sid 73.
Rígsþula strof 40f sid 286.
- 93 Gunnlaugs saga ormstungu kap 4 sid 60.
- 94 For Scírnis, strof 16 sid 72.
- 95 Frymskviða, stroforna 12, 15 och 19 sid 112f.
Rígsþula, stroforna 23 sid 283 och 40 sid 286.

- 96 Adam av Bremen, bok 4 kap 27 sid 470.
- 97 Þrymskviða, strof 29 sid 115.
- 98 Þrymskviða, strof 30 sid 115.
- 99 Upplandslagen, ärvdabalk, kap 1:1 sid 104. Hälsingelagen, kap 1:1 sid 28.
- 100 Äldre Gulatingslagen, kap 104 sid 49 och kap 115 sid 51. Begreppets utbredning i tidiga norska lagar påvisas av NGL del 5, glossariet, sid 274, heimanfylgja.
- 101 Helsingelagen, ärvdabalken kap 3 sid 30.
- 102 Äldre Västgötalagen, giftomålsbalk kap 9 sid 59 samt samma innehåll i yngre Västgötalagen, giftomålsbalk kap 16 sid 148 "siþanfiri sipt skiliae"
- 103 Äldre Västgötalagen, giftomålsbalk kap 4 sid 55 reglerar förfarandet med morgongåvan och bestämmelser knutna till den.
- 104 Äldre Västgötalagen, Mandrāpsbalk kap 11 sid 21.
- 105 Upplandslagen. Ärvdabalk kap 6 paragraf 2 sid 109.
- 106 G Hafström, 1970, sid 60 - 63 av svenska landskapslagar, samt L Carlsson a.a. och där anförd litteratur.
- 107 J Meier, 1944.
- 108 Ib.
- 109 Äldre Gulatingslagen kap 58 sid 31.
- 110 Äldre Frostatingslagen, kap 9:1 sid 208f.
- 111 NGL V, glossarium sid 755, aettleiðing och aettleiða.
- 112 Äldre Gulatinglagen, kap 58 sid 31.
- 113 Äldre Västgötalagen, Ärvdabalken kap 23 sid 50. Dessutom omtalas ättledning i Mandrāpsbalken kap 2 sid 16.
- 114 G Hafström, 1970, sid 68.
- 115 Här ger vi endast några ex: Ragnars saga loðbrókar, kap 9. sid 136. Här ger fadern också barnet som namnfästningsgåva en guldbring. Riten - fästandet av namn med ett givande gör alltså här barnet till ett rättssubjekt som bär namnet ifråga. Däremot nämns dock inte uttryckligen vattenösningsen i detta ex. Laxdoela saga, kap 13 sid 27 Valnsdoela saga kap 7 sid 17 Kombinationen vattenösnings - namngivning har vi också i åtskilliga ex. Rígsþula stroforna 21 och 34 sid 283 resp 285. Hálfðanar saga svarta kap 7 sid 91. Haralds saga ins hárfagra, kap 21, och 42 sid 120 resp 147, Hákonar saga goða kap 11 sid 163f, Haralds saga gráteldar kap 8 sid 212, Ólafs Saga Tryggvasonar kap 1 sid 228, Jomsvíkings saga kap 1 sid 1f, Eyrbyggja saga kap 11, sid 19, Laxdoela saga kap 8 sid 15 och 25 sid 71 och 36 sid 100, Egils saga Skallagrímssonar kap 31 sid 80 och 35 sid 88. Brennu-Njáls saga kap 14 sid 46, Holmverja saga kap 8 sid 130. I de tre sista ex rör det sig om flickor, vilket ytterligare pekar på att riten gav kapaciteten rättssubjekt och inte var någon till män begränsad motsvarighet.
- 116 Landnámabók, H kap 314 sid 361.
- 117 Holmverja saga, kap 8 sid 130 "torfi ufildi eigi lata uatni ausa barnit, fyrr enn Reiddizt um lif Signyiar". Alternativet var att "lata barnit ut bera."
- 118 Ib, sid 132.
- 119 K Maurer, 1881, sid 178.
- 120 Ex Landnámabók, H kap 314 sid 361. Finnboga saga, kap 2, sid 2f, Gunnlaugs saga omrstungu, kap 3 sid 55f. Vatnsdoela saga, kap 37, sid 97f.
- 121 Gotlandslagen förbjuder utsättandet av barn: "þat ier nu þi nest, at barn hvert skal ala, sum fyt verþr a landi oru, oc ecki ut casta", sid 3. Yngre Västgötalagen (den äldre är skadad på motsv.

- ställe) gör i kyrkobalk kap 1, ärvd.bk kap 4 och 12 jämte Skånel. kap 3 arvsrätt ber. av dop. Den norska kristenrätten för landskapet Viken, som är den äldsta av kristenrätterna kräver, att man skall omhänderta varje nyfödd "föda skall barn hvert er boret vaerdr" (kap 1 sid 43). Samma innehåll återger Äldre Gulatingslagen kap 21.
- 122 Íslendingabók, kap 7 sid 17; "en of barnaútbúrd skyldu standa en fornu lög". Kristni saga, kap 12 sid 42.
- 123 Brennu-Njáls saga, kap 105 sid 272.
- 124 Saga Ólafs hins helga, kap 58 sid 74 och kap 60 sid 77.
- 125 Allmänt i kyrkobalkarna i tidiga svenska och norska lagar.
- 126 Östgötalagen, kristenbalk kap 26 sid 22 samt edsöresbalk kap 21 sid 39 och 25 sid 40f.
- 127 Yngre Västgötalagen, kyrkobalk, kap 1 sid 81f, och ärvdabalk kap 4 sid 134 samt Skånelagen, kap 3 sid 5.
- Kapital IX
- 1 B Almquist sid 38f och 209. J Pokorny, sid 760, småda, kritisera, förakta, håna, trycka ner.
R Cleasby m fl, sid 455 ger ex där nīd speciellt har funktion som juridiskt begrepp, lagterm (Nīd 2), knutet till straffet fredlöshet.
J de Vries, 1977, sid 409, nīd smådelse, håna, nīdingr egentligen ärelös människa.
- 2 Ib.
- 3 Ib, sid 39.
- 4 Ib.
- 5 Sr, Uppland volym 4, sid 74, U954. Söderby, nu försvunnen: "En Sassur drap hann ok (gaerdl) nīdingsverk, sveik felaga sin". (Men Sassur dräpte honom och begick nīdingsverk, svek sin kamrat. Jfr R Pipping, 1348, sid 65.
- DR, 1942, spalt 105, nr 86, Århus 6, "SaR tu mana mest unīpīkr." (han dog som den störste oniding) Nīpingr var beteckning på den, som genom vanärande, nedvärderande handlingar satt sig själv utanför gemenskapen. (Lis Jacobsen och Eric Moltke i DR 1942, sid 733.
- Sr, Småland, sid 41ff, Sm nr 5, Transjöstenen: "Hann var manna mestr unīdingr".. likaså Sm 37 sid 119ff, Rörbrostenen: "hann var manna mestr unīdingr".
- Sr, Östergötland, sid 78f, Ös nr 77, Hovgården-stenen: "Var hann manna maestr onīdingr".
- 6 CISA volym 13, sid 462, under nīpingr, nīping och nīpingsvaerk NGL volym 5, glossariet sid 472 under nīdingr
- K F Söderwall, sid109 under nīpingr
- Otto Kalkar, sid 228.
- under Nīding 3
- 7 F Ström, sid 58 - 69.
- J Hovstad, sid 128f.
- 8 Saga Ólafs Tryggvasonar, kap 33, sid 270. Motsvarande rättsliga funktion har nīd enligt samma saga kap 73 sid 320, där "þorvaldr velli ok Vetrliði skáld ortu nīd um þangbrandr."
- 9 Manlighetsnormens dominerande betydelse i nīdsammanhang har vad den norsk-isländska litteraturen beträffar fått en ingående behandling av den danske forskaren Preben Meulengracht Sørensen i a.a. Sørensen hävdar, med stöd av ny teknik att läsa de gamla handskrifterna (ultraljus) att mycket av sagatexternas mm fixering kring manlighetsideal som mod, styrka, potens och heterosexualitet, strukits ur de gamla texterna av senare läsare och skribenter.
- 10 Atlaquīða in grœnlenzca, strof 35f sid 246.
- 11 Ib.
- 12 Völuspá, strof 56, sid 13.
- 13 Reginsmál, prosa efter strof 9, sid 175.

- 14 Grímnismál, þar rologen, sid 56,
mat-niðingr i motsats till mat-
góðr, sid 57.
- 15 Egil Skallagrímsson, sid 46f,
900-talet.
- 16 Kormákr Ósmundarson strof 11 - 14 sid
72, 900-talet.
- 17 Hallfróðr vandraedaskáld, sid 157,
900-talet.
- 18 Ib, sid 160.
- 19 Locasenna, sid 96 - 110.
- 20 Se kap II, kállorna. Se även S
Nordal 1933, sid LIIIf, f,
samt id 1953 sid
180 - 273.
- 21 Egils saga Skallagrímssonar, kap
56 sid 157f.
- 22 Ib, sid 158.
- 23 Ib, kap 57, sid 171.
- 24 Vatnsdoela saga kap 33, sid 88f.
- 25 Ib, sid 91.
- 26 S Nordal, 1953 sid 248.
S Ó Sveinsson, 1939, íF volym 8
sid LIf.
- 27 B Almqvist, sid 96 not 21.
- 28 Ib.
- 29 Exempel sammanstállda i CISA
volym 13, sid 462, NGL 5
sid 472, Grágás, Konungsbók 2 kap
237 sl82f och 184, Stadarnhólsbók
kap 377,s 393.
- 30 B Almqvist, sid 39, Utanfór
Norden hade begreppet inne-
börden: "avund, hat, kamp,
fiendskap".
- 31 Äldre Gulatingslagen, kap 38,
sid 57.
- 32 Se kap V not 3.
- 33 Å V Ström, 1975, sid 205.
- 34 Äldre Gulatingslagen kap 138,
sid 57.
- 35 Äldre Gulatingslagen, kap 153
sid 56.
- 36 Grágás. Konungsbók, del 2 sid
182f kap 237. Stadarnhólsbok kap
376 sid 392.
- 37 B Almqvist, sid 106.
- 38 Ib.
- 39 Äldre Gulatingslagen, NGL volym
4 kap 29 sid 6. Likasá i ett
fragment av äldre Gulatingslagen,
frán 1100-talet, där bland flera
hedniska förseelser även finns
..."eða stong reisir oc callar
skaldstong.. NGL2, sid 496.
- 40 B Almqvist, sid 105f.
- 41 Ib.
- 42 Konung Sverres kristenrätt,
kap 79, sid 430.
- 43 Se ovan i not 36 angivna text-
stállen.
- 44 Laxdoela saga, kap 35 sid 95ff.
- 45 Egils saga Skallagrímssonar,
kap 59 sid 176f.
- 46 Kormaks saga, kap 6 sid 223.
- 47 Hávamál, strof 146 sid 41.
- 48 Ynglingasaga, kap 13 sid 29.
"Drifa keypti at hvið
seidkono, ...
- 49 Bósa saga, sid 16ff. AM 586 4 to
perg. 14v, säger som utgivaren O L
Jiriczek med rätt hävðar "hestar
stroði þik" (Jiriczek "stroði")ej som P
Jónsson i Skj. B2 sid 352 vers 8
läst: "hestar troði þik"
- 50 O L Jiriczek, sid XV, samt sid
19 not 9 vilket kontrollerats med
AM 586 4 to perg sid 14v, samt
med Jón Gissurssons, AM 340
4 to pap, sid 271 (troði) och
sid 272 "og haffa menn ej illi
rita þad", d v s de utelämnade
delarna av Busluboen.
- 51 Ib, sid 19.
- 52 B Almqvist, sid 92 not 11
- 53 E Kråkström, sid 127.
- 54 Ib.
- 55 B Almqvist, sid 92 not 11.
- 56 Gísla saga Súrssonar, kap 18
sid 56f.
- 57 F Jónsson 1929 sid XIII i in
ledningin till Gísla saga Súrssonar.
B Sigfússon 1960 spalt 326f.

Kapitel X

- 1 Lars Hamre, spalt 509.
J Pokorny, sid 1012, gotiskans
stafs, bokstäver, meddelande med
runstavar, fornisländskans staf,
stav, stöd, bokstav. Sid 295, eiðr.
R Cleasby m fl sid 586, stafa, att
tillverka stavar, ställa samman
bokstäver.

- J de Vries 1977, sid 540, stafa, föresäga, bokstavera, formulera, förestava en ed. Ordet stafr har då betydelsen formel, som i eidstafr eller forir stafir.
- H Falk, sid 121.
- Stafr, formular, egentligen det fastsatta, jfr fornir stafir. Betydelsen eid blir formulera eden.
- I Hamre spalt 509.
- 2 Norskt Diplomatarium.
- 3 Nyere Landslov, Kristendomsbalken kap 10. Avskrift från ca 1300, sid 158 NGL 4.
- 4 Nry volym 2, nr 171, sid 322.
- 5 Ib, sid 271.
- 6 Kung Alfred kom i besittning av London 886, och enligt fredsfördraget ingår staden i hans område, Guthrum dog 890. Freden måste ha kommit mellan dessa två händelser. Den kallas freden i Wedmore.
- 7 Avtalstexten finns bevarad i Hs Cambridge Corpus 383, i dels en längre, dels en kortare version skrivna av samma hand ca 1125 (F Liebermann a.a. sid 126) samt i latinsk version av den längre utav dessa. Quadripartitus, från 1114.
- 8 Quadripartitus, prologen sid 127 (F Liebermanns översättning, Ga sid 127) "Dies ist der Friede, welchen König Aelfred und König Guthrum und di Witan der ganzen Englischen Nation und das ganze Volk, welches in Ostanglien ist, alle bestimmt und mit Eiden gefestigt (beschworen B2) haben für sich selbst und für ihre Nachkommen (Nachkommenschaft B2), so für geborene wie für noch nicht geborene, die Gottes Gnade erstreben oder die unsere."
- Hs Cambridge Corpus 383 sid 126 ger de två bevarade anglosaxiska versinerna av fördraget. De säger i det här aktuella sammanhanget samma sak som Quadripartitus. Text B (längre versionen) B2 (kortare versionen). Text B2 nämner dock inte pantens innehåll, utan endast edsförfarandet och ändamålet.
- Dis is ðæt fridð, ðæt Elfred cyninc 7 Gyðrum cyning 7 ealles angelcynnes witan 7 eal seo ðeod ðe on Eastaenglum beoð ealle geeweden habbað 7 mid aðum gefeostnod for hy sylfe 7 for heora gingran, ge for geborene ge for ungeborene, ðe Godes miltse recce oððe ure.
- Dis is ðæt fridð, ðæt Elfred cyng 7 Guðrum 7 ealles angelcynnes witan 7 eal seo ðeod ðe Eastenglum beoð, 7 gesworen habbað, ge for sylfe ge for heora ofsprung.
- 9 Quadripartitus, sid 120. Samma saksägs i de anglosaxiska versionerna Hs Cambridge Corpus 383 sid 128. B (längre versionen) ... "ealle we cwaedon on ða dæge ðe mon ða aðas swor," ...
- B2 (kortare versionen) "ealle hig geowaedon ða man þa aðas swor,"..
- 10 Quadripartitus, sid 127.
- Hs Cambridge Corpus 383, sid 126 ger de anglosaxiska versionerna B och B2. (Tecknet 7 betyder kopulativ konjunktion).
- Text B: "7 giv man cyninges ðegn beteo manslihtes, gif he hine ladian durre, do he þæt mid XII eininges ðegnum: gif ma ðone manbetynd, ðe bið laessa maga ðone se cyninges ðegn, ladige he hine mid XI his gelicena 7 mid anum cyninges ðægne - 7 swa aegelwile spræce ðe mare sy ðone IIII mancussas -; 7 gyf he ne durre gylde hit ðrygylde, swa hit man gewyrðe."
- Text B2: "7 gyf man cyniges ðegen beteo manslihtas, 7 hine ladian durre, do he þæt mid XII cyniges þegn 7 gyf mon ðone mna betyhd, þe bið laessa maga, la lfe XI his gelicena 7 anum cyninges ðegene."
- Denna text nämner inte något om böter.
- 11 Se ovan not 8 samt motsvarande citat ur Quadripartitus i texten.
- 12 Quadripartitus, sid 129: "Et mones ediximus in illa die qua iuramenta facta sunt, ne seruus uel liber audeant in exercitum ire sine licentia, neo eorum aliquis ad nor, Si enuiat, quod pro necessitate aliquis illorum erga nor emp-

- tionem uelit habere uel nos cum
ipsis de pecore uel pecunia, hoc
tolerandum est eo modo (eatenus),
ut fideiussores dent ad uadium
pacis et ostensionem, ut sciatur,
quod elene bec (v(1)ex id est
mundam carnem) habeat."
- Hs Cambridge Corpus 383 sid 128
Text B: "7ealle we cwaedon on ða
daege ðe mon ða adas sworl þæt ne
ðeowe ne freo, ne moton in ðone
here faran butan leafe, ne heora
nan ðe ma to us. Gif ðonne gebyrige.
þæt for neode heora hwylc wið ure
bige habban wille oððe we wið heora
mid yrfe 7 mid aetum, ðæt is to
ðafianne on ða wisan, þæt man
gislas sylle friðe to wedde 7 to
swutelunge, þæt man wite, ðæt
man clæne bæc haebbe."
- Text B2: "7ealle hig gecwaedon ða
man þa adas swor, þæt naðor ne we
on ðone hære faran buton leafe, ne
heora nan ða ma to us, buton man
trywan 7 betwynan gyslas sylle.
friðe to wedde 7 to swutelunge, þæt
man mid rihte fare, gyf þæt gene-
odige, þæt ure aenig to oðrum faece
mid yrfe and mid aetum."
- 13 The Anglo-Saxon chronicle, sid 48,
 - 14 D Whitelock, : EHD1 sid 109.
 - 15 Ib, sid 109ff.
 - 16 The Anglo-Saxon Chronicle, sid 48,
 - 17 Ib, sid 49f.
 - 18 Ib, sid 55 År 893 (versionerna
A, B) 894 (C och D). Saknas i
version E.
 - 19 D Whitelock, 1 EHD 1 sid 109
 - 20 Annales Fuldenses, sid 386.
 - 21 Adam av Bremen, bok 1 kap 37
sid 208 "In Hystoria Francorum"...
 - 22 Ib.
 - 23 Cambridge Corpus Christi college 79,
sid 274 punkt 14.
 - 24 Ib.
 - 25 Hs Cotton Nero A1, Nedskriven ca
1070, sid 338.
 - 26 D Whitelock, 1 EHD 1 sid 119.
 - 27 History of St Cuthbert, paragraf
13, sid 261.
 - 28 Ib.
 - 29 Ib. Paragraf 23 sid 262.
 - 30 Ib.
 - 31 Nestorskrönikan, sid 22ff.
 - 32 Ib, sid 25.
 - 33 Ib, sid 23ff.
 - 34 Ib, sid 22. "Vi av rusernas folk"
och sid 25 ..." hava vi uppfört
denna av Ivan skrivna överens-
kommelse i två exemplar"...
 - 35 Ib, sid 25.
 - 36 Ib, sid 22.
 - 37 Ib, sid 23 paragraf 1.
 - 38 Ib, sid 23 punkt 3.
 - 39 Atlaqviða in groenlenzca, strof 30,
NKL sid 245.
 - 40 Äldre Frostatingslagen, kap 4:8
sid 160. "þá scal hann hafa dǫrista
f i hendi sér, oc sver þar at fullu
sem at bǫc."
 - 41 Landnámabók, H kap 268 sid 313.
 - 42 Ib, sid 315.
 - 43 Å V Ström, 1975, sid 134.
 - 44 Helgaqviða Hiorvardzsonar, Prosa
före strof 31, sid 147.
 - 45 Heidreks saga, kap 10, sid 54.
(J Helgason utg. efter AM 544,4to
Hauksbók). (Avser andra citatet).
 - 46 Ib.
 - 47 Ib.
 - 48 Å V Ström, 1975, sid 144. Jfr
även H Beck, a.a.
 - 49 Iliaden, sång 19 sid 295 f: "Först-
lingsborsten av galten han" (nga-
memnon) "skar, och med händerna
lyfta bad han til Zeus."....
"Svär jag det ringaste falskt må
gudarna över mig sända alla de
kval, som de sända envar, som
dem kränker med mened. Sade och
galtens strupe skar av"
Jfr Å V Ström 1975 sid 144.
 - 50 A Holtsmark, 1970, sid 41.
 - 51 Heidreks saga, kap 2, sid 5.
 - 52 Fóstbroedra saga, kap 2, sid 125.
 - 53 Laxdoela saga, kap 18 sid 42.
Vatnsdoela saga kap 33, sid 87.
 - 54 Utöver redan nämnda exempel i
Fóstbroedra kap 2, Laxdoela
kap 18, Vatnsdoela-sagorna kap 33
finns exempel i Gísla saga
Súrssonar kap 6 sid 22f och Þor-
steinssaga Víkingssonar kap 21 sid 100

- 55 Laxdoela saga kap 18 sid 42.
 56 Ib sid 43.
 57 Gísla saga Súrssonar, kap 6 sid 22f. Om dispyten som ledde till att handslaget uteblev och hela ritén blev ogiltig, se sid 23f. Þorsteinssaga Víkingssonar, kap 21, sid 100, "1 lofum" är en lag-term (R Cleasby m fl sid 396 Lof 2 plural.)
 58 Þóstdbroedra saga, kap 2, sid 125. "Under den hedniska tiden till-lämpade man den regeln vid fall där krigare på ett lagligt giltigt sätt skulle ingå avtal om att den som levde längst skulle hämnas den andre. Då skulle de gå under tre torvstrimlor, och detta ut-gjorde deras edgång. Þörfarandet tillgick på det sättet, att de skulle skära loss tre torvstrimlor, vars samtliga ändpunkter skulle vara fast i jorden och lyfta upp strimlorna så att man kunde passera under dem."
 59 Vatnsdoela saga, kap 33, sid 87.
 60 Landnámabók, H kap 268 sid 315.
 61 K von See, sid 126f.
 62 S Egilsson
 F Jónsson
 sid 256. Jämför även J Pokorny sid 554, som översätter med "helfen" i allmän betydelse och utan von See:s koppling. Likaså J de Vries 1977, sid 231.
 63 K von See, sid 127.
 64 Å V Ström, 1975, sid 134.
 65 Víga-Glúms saga, kap 25 sid 86.
 66 Landnámabók, H kap 268, sid 315.
 67 Víga-Glúms saga, kap 25 sid 86.
 68 Ib.
 69 Ib.
 70 Völundarqviða, strof 33, sid 122.
 71 Äldre Västgötalagen Mandráps-balken kap 1 sid 15. Dipl. avtryck: "Sva maer gud hull." sid 14.
 72 Ib, kap 3 sid 17.
 73 Ib. af Vapaesarumbalken, kap 4 sid 31.
 74 L Leffler, 1895, sid 149.
 75 Ib. sid 152.
 76 Cleasby m fl, sid 207 "was neuter, and was used almost exclusively in plural as were also other words denoting God-head o.g regin or rögn = numina". Jfr J de Vries, 1977, sid 181 och F. Holthausen, sid 92.
 77 J Pokorny, sid 413.
 J de Vries, 1977, sid 181.
 78 Guta saga, sid 63.
 79 Magnus Erikssons landslag Þingmala-balken, kap 1 sid 212.
 80 Magnus Erikssons stadslag Konungabalken, kap 1 sid 7.
 81 Äldre Västgötalagen: Mandráps-balken kap 1 sid 15. Diplomatoriskt avtryck sid 14: "Bipia fva faer gup hull." vidare samma balk kap 3. Saere malum balken kap 1, kyrko-balken kap 2, giftobalken kap 5, 6, 7 och 9, rättslösa balken para-graferna 3 (2 ggr), 5 och 9. Jorda-balken kap 2 paragraferna 1, 2, 7 och 15 samt Þiuuæ balken kap 17.
 82 L Leffler, 1895, sid 153.
 83 Äldre Västgötalagen Þiuuæ balken kap 14 sid 95 Diplomatariskt avtryck sid 94: "bipifva faer gup hollaen"
 84 Ib Mandrápsbalken, kap 1, paragraf 2 sid 10.
 85 L Leffler, 1895, sid 156.
 86 Å Holmbäck, 1958 spalt 489.
 87 G Hafström, 1970 sid 105. Det har inte lyckats oss att bekräfta Hafströms uppgift.
 88 Honorius III. Brev till ärkebiskopen i Lund 28/3 1218 DS nr 176.
 89 Ex Äldre Västgötalagen: Mandráps-balken kap 1 och kap 14. Tjuva-balken kap 3. I Östgötalagen handlar större delen av rättē-gångsbalken om edgårdsmannabe-viset, spec kap 16f. I Upplands-lagen återfinns edgårdsmannabe-viset i rättēgångsbalkens kap 5f. I Norge fanns metoden i äldre Gulatingslagen kap 37 och exem-pelvis i äldre Frostatingslagen kapitlen 5:42 och 2:15, 22, 28, 29, 32, 35 med flera lagar. Även i de danska landskapslagarna har metoden samma framträdande roll. Spec. i Jyske Lov, ex L:1.
 90 Äldre Västgötalagen, Tjuvabalk, kap 3.
 91 Ib.

- 92 Äldre Gulatingslagen, kap 37.
Äldre Frostatingslagen, kap
5:42.
- 93 Äldre Frostatingslagen, kap 2:15
- 94 Äldre Gulatingslagen, kap 37.
Äldre Frostatingslagen, kap 5:42.
- 95 Äldre Gulatingslagen, kap 37
- 96 NGL volym 5, glossariet, sid 550
ger under séttareidr en redovis-
ning.
- 97 Quadripartitus, sid 127.
Anglosaxisk text.
Hs Cambridge Corpus 383, sid 126.
Version B2 (De anglosaxiska
texterna utgörs av B och B2)
nämner dock inget om böterna.
- 98 Quadripartitus, sid 129, Pro-
logen: "In primis est, quod
dixerunt, ut unum Deum diligere
uelint et omni paganismo renun-
ciare sedulo." De två anglosaxiska
versionernas, i Hs Cambridge Corpus
Christi College 383, sid 128 är
samstämmiga med Quadripartitus.
- 99 Quadripartitus, sid 133. Hs Cam-
bridge Corpus Christi College
moment 6,6 sid 132. Båda version-
erna har denna innebörd.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

I Källor. Endast tryckta källor har använts.

I:1 Nordiska källor.

I:1:a Prosatexter

Agrip af Nóregs konunga sögum

1929 här i Altnordische Saga-Bibliothek häfte 18,
utgiven av Finnur Jónsson, Halle.

Bárðar saga Snæfellsáss

1930 Íslendinga sögur 37, utgiven av Vald Ásmundarson,
Reykjavík

Bósa saga

AM 586 4to perg,faksimil,AM 340 4to pap,faksimil samt
1893 utgåva av Otto Jiriczek, Strassburg.

Brennu-Njáls saga

1954 ÍF volym 12 utg. Einar Ól Sveinsson, Reykjavík.

Egils saga Skallagrímssonar

1933 Här i ÍF volym 2, utgiven av Sigurður Nordal.
Reykjavík.

Eiríks saga rauða

1935 Här i ÍF volym 4, utgiven av Einar Ól Sveinsson
och Matthias Þórðarson, Reykjavík.

Eyrbyggja saga

1935 Här i ÍF volym 4, utgiven av Einar Ól Sveinsson
och Matthías Þórðarson, Reykjavík.

Fagrskinna Nóregs konungatal

1902-03 Utgiven av Finnur Jónsson. Samfundet til Udgivelse
af gammel nordisk Litteratur, nr 30. Köpenhamn.

Finnboga saga

1922 Íslendinga sögur nr 18, utg av Benedikt Sveinsson,
Reykjavík.

Flateyjarbók 1 och 3

1860,68 utgiven av G Vígfússon, CR Unger. Christiania.

Flóamanna saga

1932 Samfund til Udgivelse af gammel Nordisk Literatur
nr 56 utgiven av Finnur Jónsson. Köpenhamn.

Fóstbroedra saga

1943 i ÍF volym 6, utgiven av Björn K Þórólfsson och
Guðni Jónsson, Reykjavík.

Gísla saga Súrssonar

1943 i ÍF volym 6. Dels den korta, äldre versionen,
dels den längre, yngre. Utgiven av Björn K Þórólfsson
och Guðni Jónsson, Reykjavík.

- Grettis saga Ásmundarsonar
1936 i ÍF volym 7, utgiven av Guðni Jónsson, Reykjavík.
- Gunnlaugs saga ormtungu
1938 i ÍF volym 3, utgiven av Sigurður Nordal och Guðni Jónsson, Reykjavík.
- Hoensa-bóris saga
1938 i ÍF volym 3, utgiven av Sigurður Nordal och Guðni Jónsson, Reykjavík.
- Hákonar saga goða, i HKR 1.
- Hálfðanar saga svarta, i HKR 1,
- Hallfredar saga
1939 i ÍF volym 8, utgiven av Einar Ól Sveinsson, Reykjavík.
- Haralds saga gráfeldar, i HKR 1.
- Haralds saga ins hárfagra, i HKR 1.
- Þáttir Haralds hárfagra
1944 i Flateyrbók volym 1, utgiven av Sigurður Nordal, Reykjavík.
- Hávarðar saga Ísfirdings
1943 i ÍF volym 6, utgiven av Björn K Þórólfsson och Guðni Jónsson, Reykjavík.
- Heidarviga saga
1958 i ÍF volym 3, utgiven av Sigurður Nordal och Guðni Jónsson, Reykjavík.
- Heidreks saga
1924 (Gl.Kgl.sml.2845,4 to), utgiven av Jón Helgason för Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, København.
- Holmverja saga - Hardar saga Grimkelssonar
1960 i Hardar saga, utgiven av Sture Hast, Köpenhamn.
- Íslendingabók. Ari hinn fróði
1968 i ÍF volym 1 (AM 113 bfol), utgiven av Jakob Benediktsson, Reykjavík.
- Jómsvíkinga saga
1962 i The saga of the Jomsvikings, utgiven av N F Blake, London.
- Kjalnesinga saga
1959 i ÍF volym 14, utgiven av Johannes Halldórsson, Reykjavík.
- Kormaks saga
1939 i ÍF volym 8, utgiven av Einar Ól Sveinsson, Reykjavík.

Kristni saga

- 1905 i Altnordische Saga-Bibliothek, utgiven av
G Cederschiöld m fl. Häfte 11, utgivet av
B Kahle, Halle.

Landnámabók

- 1968 Här ur ÍF volym 1, utgiven av Jakob Benediktsson,
Reykjavík.

Laxdoela saga

- 1934 Här i ÍF volym 5, utgiven av Einar Ól Sveinsson,
Reykjavík.

Ljósvetninga saga

- 1940 Här ur ÍF volym 10, utgiven av Björn Sigfússon,
Reykjavík.

Saga Ólafs hins helga, i HKR 2.

Saga Ólafs Tryggvasonar, HKR1, samt Flateyjarbók 1 (anges spec.).
Orkneyinga saga

- 1965 här i ÍF volym 34, utgiven av Finnogi
Gudmundsson, Reykjavík.

Ragnars saga lodbrókar

- 1906-08 här i Volsunga saga ok Ragnars saga Lodbrókar,
utgiven av Magnus Olsen för Samfund til udgivelse
af gammel nordisk litteratur nr 36, Köpenhamn.

Sturluson Snorri, Heimskringla

- 1941 volym 1, ÍF 26

- 1945 volym 2, ÍF 27

- 1951 volym 3, ÍF 28

- utgivna av Bjarni Adalbjarnarson, Reykjavík.

- 1968 Edda, utg. av Anne Holtsmark m. fl., Köpenhamn, Stockholm.

Vatsdæla saga

- 1939 ÍF volym 8, utgiven av Einar Ól Sveinsson,
Reykjavík.

Víga-Glúms saga

- 1905 Origines Islandscæ volym II, utgiven av
Gudbrand Vigfusson och F York Powell, Oxford.
(källan anges spec i noten när den används)

- 1961 ÍF volym 9, utgiven av Jonas Kristjánsson,
Reykjavík.
(där inget annat säges).

Ynglingasaga, i HKR 1

Þáttur Þorvalds ens Víðförla

1905 Altnordische Saga-Bibliothek, utgiven av G Ceder-
 schiöld m fl, häfte 11, utgivet av B Kahle, Halle.

Þorsteins saga Víkingssonar

1886 Fornaldarsögur Norðrlanda, volym 2, utg av Valdimar
 Ásmundarson, Reykjavík.

Þorsteins þáttur Stangarhoggss

1950 ÍF volym 11, utgiven av Jón Jóhannesson, Reykjavík.

I:1:b Poetiska texter

Atlaqviða in grænlenzca, i NK 1 sid 240 ff.

Baldrs draumar, i NK 1 sid 277 ff.

Egil Skallagrímsson, i Skj 1.

For Scírnis, i NK 1 sid 69 ff.

Jónsson Finnur

1912 - 15 Den norsk-islandske skjaldedigtning volym BI,-
II, rettet text. Köpenhamn och Kristiania.

Grímnismál, i NK 1 sid 57 ff.

Guðrúnarqviða in þriðja, i NK 1 sid 232 ff.

Hallfróðr vandraeðaskald, i Skj 1.

Hávamál, i NK 1 sid 17 ff.

Helgaqviða Hiorvarðssonar, i NK 1 sid 140 ff.

Helgaqviða Hundingsbana infyrri, i NK 1 sid 130 ff.

Hymisqviða, i NK 1 sid 88 ff.

Kormákr Qsmundarson, i Skj 1.

Lucasenna, i NK 1 sid 96 ff.

Neckel, Gustav-Kuhn, Hans

1962-68 Edda. Die Lieder der Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Del I text, 4:e omarbetade upplagan, Heidelberg 1962, del II, Kurzes Wörterbuch, 3:e upplagan, Heidelberg 1968, utgivna av Hans Kuhn.

Reginismál, i NK 1 sid 173 ff.

Rígsþula, i NK 1 sid 280 ff.

Völuspá. i NK 1 sid 1ff.

I:1:c LagtexterIsländska lagtexterGrágás

- 1852 Konungsbók 2, utg av Vilhjálmur Finsen, Christiania,
 1879,83 Stáðarhólsbók, Skálholtsbók m.fl, utgivna av kommis-
 sionen for det Arnemagnæanske Legat, Köpenhamn.

Norska lagtexter

Eidsivatingsloven, i NGL 1

Kong Sverres Kristenrett i NGL 1
 Landsloven i NGL 1

Norges gamle love indtill 1387 delarna 1, 1846, 2,
 1848, utgivna av R Keyser och P A Munch, 4, 1885,
 utgiven av Gustav Storm samt del 5, 1895, utgiven
 av G Storm och E Hertzberg, Christiania.

Nyere Landsloven i NGL 4

Den aeldre Borgarthings- eller Vikens kristenret, i NGL 1,

Aeldre Frostathingsloven, i NGL 1.

Aeldre Gulathingsloven, i NGL 1.

Svenska lagtexterGotlandslagen

1905-07 Guta lag och Guta saga. Samfundet til udgivelse af
 gammel nordisk litteratur 33, utgiven av Hugo
 Pipping, Köpenhamn.

Hednalagen.

Tillägg av Olaus Petri i handskrift D407 av Upp-
 landslagen. Här ur Alvar Nelson a.a. sid 65f.

Hälsingelagen. Här i CISA volym 6, utgiven av C.J.

1844 Schlyter, Lund.

Magnus Erikssons landslag

1862 CISA volym 10, utgiven av CJSchlyter, Lund.

Magnus Erikssons stadslag

1865 CISA volym 11, utgiven av CJSchlyter, Lund.

Nelson Alvar

1944 Envis och ära. Saga och Sed 1944 sid 57 - 94.

Skånelagen

1859 CISA volym 9, utgiven av CJSchlyter, Lund.

Upplandslagen

1834 Codex iuris Uplandici, B 12 i Uppsala
universitetsbibliotek här i CISA volym 3,
utgiven av C.J.Schlyter, Stockholm.

Yngre Västgöotalagen

1827 CISA volym 1, utgiven av C.J.Schlyter och H.S.Collin,
Stockholm.

Äldre Västgöotalagen

1919 utgiven av Bruno Sjöros, Helsingfors.

Östgöotalagen

1830 här i CISA volym 2 utgiven av H.S.Collin
och C.J. Schlyter, Stockholm.

I:1:d Runinskrifter, hällristningar

Broby-Johansen, Rudolf

1972 Fornnordiska stenbilder, Uddevalla.

Danmarks Runeindskrifter

1941 atlasdel

1942 textdel

utgivna av Lis Jakobsen och Erik Moltke, Köpenhamn.

Fredsjö, Åke, m fl

1969 Hällristningar i Sverige. 2:a omarbetade upplagan. Stockholm.

Haas, Hans

1924 Bilderatlas zur Religionsgeschichte.
Leipzig und Erlangen.

Hallström, G

1960 Monumental Art of Northern Sweden from the Stoneage.
Stockholm

Norges Indskrifter med de yngre Runer

1951 volym 2, utgiven av Magnus Olsen, Oslo.

Norges Indskrifter med de aeldre Runer

1891-1903 utgivna för Det Norske Historiske Kildeskriiftfond

1917 del 1 utgiven av Sophus Bugge och Magnus

1914-24 Olsen, del 2:2 och del 3 utgivna av Magnus
Olsen. Christiania.

Sveriges runinskrifter

Följande delar resp tolkare - utgivare.

1911 Östergötlands runinskrifter, av Erik Brate.

1924-36 Södermanlands runinskrifter, av Erik Brate och Elias
Wessén.

1951-58 Upplands runinskrifter volymerna 3 och 4, båda av
Elias Wessén och Sven B F Jansson,

1961 Smålands runinskrifter volym 2, Ragnar Kinander,

1962-78 Gotlands runinskrifter volym 1 av Sven B F Jansson
och Elias Wessén, volym 2 av Elisabeth Svärdström,

1970 Västergötlands runinskrifter, av Hugo Jungner och
Elisabeth Svärdström.

Samtliga delar utgivna av Kungliga Vitterhets Historie
och Antikvitetsakademien, Stockholm.

Wimmer, Ludvig

1899-1901 De danske Runemindesmaerker, volymerna 1, 2 och 3 Köpenhamn.

1914 De danske Runemindesmaerker, Handutgåva utgiven av Lis Jacobsen, Köpenhamn och Kristiania.

I:2 Latinska källor

Adam av Bremen

1961 Gesta Hamburgensis ecclesiae pontificum. Wiener Nationalbibliothek nr 521 pergament. Här ur Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches. Presenterad av Werner Trillmich. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Band XI. Utgiven av Rudolf Buchner. Berlin 1961 sid 160 ff.

Ailnoth

1912 Gesta Swenomagni regis et filiorum eius et passio gloriosissimi Canuti regis et martyris. Sid 77ff i Vitae sanctorum danorum, utgiven av M Cl Gertz, för Selskabet for udgivelse af kilder til dansk historie, Köpenhamn.

Alcuin

1873 Brev till ärkebiskop Aethelheard år 797. Här ur Bibliotheca rerum germanicarum, utgiven av Philip Jaffé, volym 6, monumenta Alcuiniana nr 85 sid 366 ff, utgiven av Ernst Dümmler och W Wattenbach, Berlin.

1873 Vita saueti Willibrordi. Här i Bibliotheca rerum germanicarum utgivare Philip Jaffé, volym 6, monumenta. Alcuiniana sid 39 ff utgiven av Ernst Dümmler, och W Wattenbach, Berlin.

Altfrid

1829 Vita sancti Liudgeri. Här ur Monumenta Germaniae Historica. Scriptores volym 2 sid 403 ff. Utgiven av Georg Heinrich Pertz, Hannover.

Annales Fuldenses och Bertiniani

1826 del 3, i Monumenta Germaniae Historica Scriptores 1, utgiven av Georg Heinrich Pertz, Hannover.

Anskarius

1829 Vita sancti Willehadi, Monumenta germaniae Historica. Scriptores 2 sid 378 ff. Utgiven av Georg Heinrich Pertz. Hannover.

S Bonifatii et Lulli epistolae

1915 Monumenta germaniae historica, epistolae selectae, Tomus I. Utgiven av Michael Tangl. Berlin.

Caesar, Julius

- 1963 *Commentarii de bello gallico*. Här utgiven av Åke Fridh; Caesars kriget i Gallien, del 1, Stockholm.

Capitularia regum Francorum

- 1883 *Monumenta germaniae historica, leges* del 5:2, volym 1. Utgiven av A Boretius, Hannover.

Caspar, Eric

- 1912 *Epistolarum tomi VII pars prior*. Iohannis VIII, papae registrum. Karolini aevi V. *Monumenta germaniae historica*, Berlin.

Dümmler, Ernst

- 1895 *Epistolae Karolini aevi tomus II, Epistolarum tomus IV*, *Monumenta germaniae historica*. Utgiven av Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum medii aevi, Berlin.

Eskilsofficiet

- 1946 Här i Tryggve Lundén : Brynolf Algotssons samlade diktverk, Credo nr 2, 1946, Uppsala.

Honorius III

Brev till ärkebiskopen i Lund år 1218. DS nr 176.

Kalendarium Vallentunense

- 1907 Faksimil utgiven av Otto Janse, Stockholm.

Norskt Diplomatarium

- 1849 *Diplomatarium Norvegicum* volym 1:1, utgiven av Chr C A Lange och Carl R Unger, Christiania.

Olaus Magnus

- 1916 *Historia de gentibus septentrionalibus*, bok 14, Rom 1555. Här i översättning av Agne Beijer.
Utgiven av Michaeliigillet, Uppsala och Stockholm.

Quadripartitus, här i GA.

Rimbert

- 1961 *Vita Anskarii*. Stuttgart Landesbibliothek nr XLV:7. Här ur Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches. Presenterad av Werner Trillmich. *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, volym XI utgiven av Rudolf Buchner, Berlin, sid 16ff.

Svenskt Diplomatarium

- 1829 *Diplomatarium Svecanum*, utgiven av Johan Gustav Liljegren m.fl, Stockholm.

Symeon of Durham

- 1885 *Historia Regum. Symeonis Monachi opera omnia* volym 2, utgiven av Thomas Arnold, London.

Tacitus, Cornelius

Germania, här i A Onnerforss a.a.

Widukind

1925

Rerum gestarum saxonicarum libri tres, Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum, Separat utgåva ur Monumenta germaniae historica, 4:e upplagan, utgiven av Georg Waitz och Karl Andreas Kehr, Hannover och Leipzig.

Willibald

1829

Vita S Bonifatii, Här ur Monumenta germaniae historica, scriptores 2, utgiven av Georg Heinrich Pertz, Hannover.

1:3 Anglosaxiska källor

The Anglo-Saxon Chronicle

1961

Översatt och utgiven av Dorothy Whitelock m.fl., London.

Hs Cambridge Corpus 383, här i GA.

Hs Cambridge Corpus Christi College 79, här i GA.

Hs Cotton Nero A 1, här i GA.

English Historical Documents

1955

Volym 1. Översättning utgiven av Dorothy Whitelock. Serien utgiven av David C Douglas, London.

History of St Cuthbert, i EHD 1

Liebermann, Felix

1903

Die Gesetze der Angelsachsen, volym 1, utgiven på uppdrag av Savigny-Stiftung, Halle.

1:4 Övriga källor

Birkeland, Harris

1954 Nordens historie i middelalderen etter arabiske kilder, Skrifter utgivna av Det Norske Videnskaps-Akademie i Oslo 11 historisk-filosofisk klasse, band 2, nr 2, Oslo.

Homeros

1959 Iliaden i översättning från grekiskan av Erland Lagerlöf i bearbetning av Gerhard Bendz, utgiven i samarbete med Fib:s lyrikklubb, Malmö.

Nestorkrönikan

1919 Översatt och utgiven av A Norrback, Stockholm.

Olavus Petri

1529 Een handbock påå Swensko Ther doopet och annat mera uthi Ståår, Stockholm.

Rustah Ibn

Isfahān Kitāb al-ālāq an-nafisa, band 7. Bibliotheca geographorum arabicorum, utgiven av de Goje m.fl 1892, sid 145. Här i översättning av Harris Birkeland i a.a. sid 14ff.

Yaqūt

Mūḡam al-buldan, här i översättning av Harris Birkeland i a.a. sid 81f.

II Använd litteratur

- Aasen, Ivar
1873 Norsk Ordbog, Christiania
- Adamek, Stanislaw, A
1944 Die ideologie des Rechts, volym 1. Stockholm.
- Agrell, Sigurd
1928 Zur Frage nach dem Ursprung der Runennamen.
Skrifter utgivna av Vetenskaps-societeten i Lund,
10. Lund.
- 1931 Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi.
Stockholm.
- Almgren, Oscar
1926, 27 Hällristningar och kultbruk. Kungl. Vitterhets
Historie och Antikvitets akademis handlingar,
volym 35. Stockholm.
- Almqvist, Bo
1965 Norrön niddiktning. 1. Nid mot furstar. Nor-
diska texter och undersökningar. Serie grundad
av Bengt Hesselman, fortsatt av Valter Jansson
nr 21. Stockholm, Göteborg, Uppsala.
- von Amira, Karl
1922 Die germanischen Todesstrafen. München 1922.
Abhandlungen der Bayerischen Akademie der
Wissenschaften. Philosophisch-philologische
und historische Klasse xxxi Band, 3 Abhandlung.
- Andersson, PS
1974 Ting, Artikel i Klex volym 18. Malmö.
- Andersson, Sten
1979 Positivism kontra hermeneutik, Göteborg.
- Andrén, Carl Gustaf
1973 Kyrkokunskap 2:a uppl. Lund.
- Baeksted, Anders
1952 Målruner og troldruner. Nationalmuseets skrifter
Arkaeologisk-historisk række 4. Köpenhamn.
- Baetke, Walter
1942 Das Heilige im Germanischen Tübingen
1973 Kleine Schriften, Weimar, utgiven av Kurt
Rudolph och Ernst Walter.
1976 Wörterbuch zur altnordischen Prosalitteratur
Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der
Wissenschaften. Zu Leipzig philologisch-
historische Klasse. Berlin.

Beck, H

- 1965 Das Ebersignum im Germanischen. Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 140. Berlin.

Bailey, Richard N

- 1981 Hammer og Kors. Artikel i Vikingerne i England. Utgiven av the Anglo-Danisch viking project. Kent.

Barnes, Michael

- 1974 Tingsted. Artikel i Klex volym 18, Malmö.

Benediktsson, Jacob

- 1959 Þáttir Haralds hárfagra Klex volym 4, Malmö.

- 1974 Ting. Artikel i Klex volym 18. Malmö.

Bergström, S m fl

- 1978 Juridikens termer. 5:e upplagan. Stockholm.

Biezais, Haralds

- 1955 Die Hauptgöttinnen der alten Letten. Uppsala.

Birkeli, Emil

- 1932 Høgsættet. Stavanger.

- 1943 Fedrekult. Oslo.

- 1944 Huskult og hinsidighetstro. Skrifter utgitt av det Norske Videnskabs-Akademi i Oslo II. Hist. - Filos. Klasse. 1943 nr 1. Oslo.

Boden, F

- 1903 Die isländischen Häuptlinge Zeitschrift der Savigny-stiftung für Rechtsgeschichte, germ abt, del 24.

- 1905 Die isländische Regierungsgewalt in der freistaatlichen Zeit. Untersuchungen. zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, utgiven av O Gierke, häfte 78. Breslau.

Bolin, Sture

- 1931 Om Nordens äldsta historieskrivning. Lunds universitets Årsskrift. NF avd 1 bd 27 nr 3. Lund

- 1960 Gesta Hamburgensis ecclesiae pontificum. Artikel i Klex volym 5, Malmö.

- 1962 Muhammed, Karl den store och Rurik. Artikel i idem, Ur penningens historia, sid 154 ff, Lund.

- Boyer, Régis
1973 le, livre de la colonisation l'Islande. Paris.
- Bugge, Alexander
1917 Tingsteder, gilder og andre gamle mittpunkter i de norske bygder. Norsk historisk tidskrift, utg. av Den Norske Historiske Forening 5:e række, 4:e bandets 2:a hæfte, Kristiania.
- Bäckman, Louisa-Hultkrantz, Åke
1978 Studies in Lapp shamanism Stockholm studies in comparative religion 16. Stockholm.
- Carlsson, Lizzie
1965 Jag giver dig min dotter. Trolovning och äktenskap i den svenska kvinnans äldre historia. Skrifter utgivna av Institutet för rättshistorisk forskning, serie 1, band 8. Lund.
- Cleasly, R, m fl
1957 Icelandic-English Dictionary. Oxford.
- Christensen, T - Göransson, S
1969 Kyrkohistoria I, Stockholm.
- Dehn-Nielsen, Henning
1976 Oldtidsminder i Jylland. Köpenhamn.
- Dumézil, Georges
1959 Les dieux des germains. Mythes et religions. Paris.
1969 Idées romaines. Paris.
- Egilsson, Sveinbjörn, Jónsson, Finnur
1931 Lexikon Poeticum Antiquae Lingue Septentrionalis. 2:a upplagan. Köpenhamn.
- Envall, Petrus
1969 Gudastolpen. Rod och Råd. Ortnamn och kulturhistoria. 4. Stockholm.
- Ericsson, Georg J.V.
1967 Den kanoniska rätten och äldre Västgötelagens kyrkobalk. Skrifter utgivna av Institutet för rättshistorisk forskning, grundat av Gustav och Carin Olin, Stockholm.
- Erslev, Kristian
1961 Oversigt over Middelalderens historie, ny utgåva av Halvdan Koht. 2:a upplagan, Köpenhamn.
- Falk, Hjalmar
1925 Svensk ordforskning. Arkiv för nordisk filologi volym 41, ny följd volym 37. Lund.
- Fridh, Åke
1963 Caesars kriget i Gallien del 1. Stockholm.

von Friesen

- 1932 Har det nordiska kungadömet sakralt ursprung? Saga och Sed, Gustav Adolfs akademis årsbok 1932. Band 1
1932 - 38 utg. av Jöran Sahlgren 1939. Uppsala.

Fritzner, Johan

- 1972 Ordbog over det gamle norske Sprog.
Oslo - Bergen - Tronsö.

Gaedeken, Poul

- 1934 Retsbrudet og Reaktionen derimod i gammel dansk og germansk Ret. Köpenhamn.

Gehl, Walther

- 1939 Der germanische Schicksalsglaube. Berlin.

Grønbech, Vilhelm

- 1931 The Culture of the Teutons, volym 2. Köpenhamn.
London.

Gulbrandsen, E

- 1973 Juridiskt lexikon 3:e upplagan. Oslo.

Hafström, Gerhard

- 1959 Das altschwedische Königtum. Die ältesten Spuren der Gemeinschaftsbildung in Schweden. Stencil.
1970 Land och lag. 4:e omarbetade upplagan. Uppsala.

Hallberg, Peter

- 1954 Om prymskvida. Arkiv för nordisk filologi nr 69, Lund och Köpenhamn.

Halvorsen, Eyvind F

- 1957 Bösa saga, artikel i Klex volym 2 spalt 172f.
1975 Malmö, samt 1975. Varsel, artikel i Klex volym 19 spalt 540 ff.
1959 Fagrskinna. Artikel i Klex volym 4. Malmö.

Hamre, Lars

- 1958 Edsformular, Norge. Artikel i Klex volym 3, Malmö.

Heckscher, Eli F

- 1960 Svenskt arbete och liv 2:a uppl. Stockholm.

Hellström, Jan Arvid

- 1971 Biskop och landskapssamhälle i tidig svensk medeltid. Skrifter utgivna av Institutet för världshistorisk forskning, grundat av Gustav och Carin Olin. Serie 1, band 16. Stockholm.

- Hesselman, Bengt
 1913 Västnordiska studier 2. En nordisk och västgermansk slutljudsregel. Skrifter utgivna av kungliga humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala 15:2. Uppsala och Leipzig.
- Heusler, Andreas
 1911 Strafrecht der Isländer-sagas, Leipzig.
- Holmbäck, Åke
 1958 Edgärdsman, artikel i Klex volym 3, Malmö.
- Holmbäck, Åke - Wessén, Elias
 1933 Svenska landskapslagar tolkade av Å Holmbäck och E Wessén, serie 1, Östgötalagen och Upplandslagen, Stockholm.
- 1946 Svenska landskapslagar serie 5, Stockholm.
- Holmquist, H
 1922 Kyrkohistoria 1, Stockholm.
- Holthausen, Ferdinand
 1948 Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch des Altwestnordischen. Göttingen.
- Holtsmark, Anne
 1941 Kong Atles eder. Maal og minne. Norske studier. Oslo.
- 1958 Eddadiktning. Klex volym 3, Malmö.
- 1960 Gudadikter.
 samt
 Havamal Klex volym 5, Malmö.
- 1970 Norrøn mytologi, Oslo.
- 1976 Eddadiktning. Artikel i Klex, volym 20, Malmö.
- Homeyer, G.
 1864 Der Dreissigste. Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin.
- Hovstad, Johan
 1943 Mannen og samfunnet. Studier i norrøn etikk. Oslo.
- Häger, Olle, Villius Hans
 1976 Rök gåtornas sten. Stockholm.
- Höfler, Otto
 1934 Das germanische Totenheer Mythos und Kult, band 1. Kultische Geheimbünde der Germanen. Frankfurt am Main.
- 1952 Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe. Germanisches Sakralkönigtum 1. Tübingen - Münster/Köln.

- 1973 Verwandlungskulte Volkssagen und Mythen. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 279 band 2 Abhandlung. Wien.

Institutet för ortnamns- och dialektforskning
vid Göteborgs högskola.

- 1963-69 Ortnamn i Göteborgs och Bohus län, delarna 1, 2, 5, 6,
11, 16, 17, 20. Göteborg.

Iuul, Stig

- 1960 Gudsdom. Artikel i Klex volym 5, Malmö.

Jacobsen, J.P.

- 1910 Widukinds Sachserkrönike, Köpenhamn.

Jansson, Sven-Bertil, F.

- 1977 Runinskrifter i Sverige, 2:a upplagan, Stockholm.
1980 Känn ditt land, nr 5 Runstenar, Södertälje.

Jiriczek, Otto. Se Bösa saga, källförteckningen.

Johnsen, Arne Odd

- 1948 Fra aettesamfunn til statssamfunn, Oslo.

Jónsson, Finnur

- 1929 Gfsla saga Súrssonar. Utgiven av Det Kongelige
Nordiske Oldskriftselskab, Köpenhamn.

Kalkar, Otto

- 1892-1901 Ordbog til det aeldre danske sprog. Volym 3, Köpenhamn.

Karlsson, Stefan

- 1967 Mödruvallabok. Artikel i Klex volym 12. Malmö.

Kock, Ernst

- 1946 Den norsk-isländska skaldediktningen, del 1, Lund.

Krabbe, Oluf H

- 1944 Om lodtraekning i fortid og nutid. Juristen,
årgång 26, utgiven av Juristforbundet, Köpenhamn.

Kråkström, Emil

- 1922 Magiska bruk och föreställningar i de isländska
släktsagorna. Folkloristiska studier utgivna genom
K Robert V Wikman del 3. Skrifter utgivna av
Svenska litteratursällskapet i Finland nr 165.
Helsingfors.

Kumlien, Kjell

- 1969 Rimberts Vita Anskarii. Art. i Klex volym 14,
Malmö.

Lárusson, Magnus Már

- 1960 Gudsdom. Artikel i Klex volym 5 spalt 553 ff.
Malmö.

1982

- Jardarmen. Artikel i Klex volym 7, spalt 558 f. Malmö.

Leffler, Leopold

1895 Hedniska edsformulär i äldre Vestgötalagen. Antiquarisk tidskrift för Sverige, utgiven av Kongl. Vitterhets-Historie- och Antiquitetsakademien genom Bror Hildebrand och Hans Hildebrand, del 5. Stockholm.

1905 Ant. tidskr. för Sverige del 13, häfte 6. Stockholm.

Levison, Wilhelm

1948 Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Düsseldorf.

Linderholm, Emanuel

1918 Nordisk magi. Tidskriften Svenska landsmål och svenskt folkliv Band 20. Stockholm.

Lindqvist, Ivar

1932 Religiösa runtexter volym 1, Sigtuna-galdern. Skrifter utgivna av Vetenskaps-societeten i Lund nr 15. Lund.

1940 Religiösa runtexter volym 2, Sparlösastenen. Skrifter utgivna av Vetenskaps-societeten i Lund nr 24. Lund.

1956 Die Urgestalt der Hávamál, Lundastudier i nordisk språkvetenskap utgivna av Ivar Lindqvist och K G Ljunggren nr 11. Lund.

Ljungberg, Helge

1936 Vårdtecken, en liturgisk-etymologisk undersökning. Kyrkohistorisk årsskrift 36. Stockholm.

1938 Den nordiska religionen och kristendomen. Nordiska texter och undersökningar utgivna i Uppsala av Bengt Hesselman, nr 11. Stockholm och Köpenhamn.

Lundberg, Oskar

1946 Holmgång och holmgångsblot. Arv, tidskrift för nordisk folkminnesforskning häfte 3, 1946. Stockholm.

Lundén, Tryggve

1959 Eskil. Artikel i Klex volym 4, Malmö.

1972 Svenska helgon. Stockholm.

Mageröy, Hallvard

1976 Völuspá. Artikel i Klex, volym 20, Malmö.

Martin, John Stanley

1972 Ragnarök, Assen.

Maurer, K.

1873 Zur Urgeschichte der Godenwürde. Zeitschrift für deutsche Phil. 4.

1874 Das Gottesurteil im altnordischen Rechte. Germania. Vierteljahrsschrift für deutsche Altertumshunde. Årgång 19, ny serie årgång 7. Wien.

Maurer, Konrad

1881 Ueber die Wasserweihe des germanischen Heidenthumes, Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Band 15. 3:e Abteilung. München.

1910 Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte. Altisländisches Strafrecht und Gerichtswesen. Gesellschaft der Wissenschaften in Kristiania Band 5. Leipzig.

Mayer, Ernst

1924 Die Entstehung der germanischen Todesstrafe. Der Gerichtssal, Band 89 sid 353 - 96 utgiven av L von Jagemann. Stuttgart.

Meier, John

1944 Ahnengrab und Brautstein. Untersuchungen zur deutschen Volkskunde und Rechtsgeschichte. Häfte 1. Halle.

1950 Ahnengrab und Rechtsstein. Untersuchungen zur deutschen Volkskunde und Rechtsgeschichte. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band 1. Berlin.

Meulengracht Sörensen, Preben

1980 Norrönt nid. Odense.

Meyer, Richard M

1912 Schwurgötter. Archiv für Religionswissenschaft, Band 15, utgiven av Richard Wünsch. Leipzig.

Modéer, K A

1974 Ting. Artikel i Klex volym 18. Malmö.

Mogk, Eugen

1909 Die Menschenopfer bei den Germanen. Abh der kgl sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. 27. Leipzig.

Moltke, Erik

1934 Runetroldom. Nordisk tidskrift, för vetenskap, konst och industri. Utgiven av Letterstedtska föreningen. Ny serie i samarbete med föreningarna Norden, årgång 10.

Naumann, Hans

1934 Germanischer Schicksalsglaube. Jena.

Njardvik Njördur

1933 Island i forntiden. Stockholm.

Nordal, Sigurd

1933 Inledning till IF volym 2. Reykjavik.

1953 Sagalitteraturen. Nordisk kultur, litteratur-historia band VIII:B Stockholm, Oslo, Köpenhamn.

Nordén, Arthur

- 1931 Ett rättsdokument från en fornsvensk offerlund.
Fornvännen nr 26. Meddelande från Kungliga Vitter-
hets Historie och Antikvitetsakademien, redigerade
av Sigurd Curman, Sthlm.

Nordland, Odd

- 1959 Frett 1. Artikel i Klex volym 4. Malmö.
- 1971 Spådom. Artikel i Klex volym 16. Malmö.

Olivecrona, Karl

- 1942 Döma till konung. Skrifter utgivna av juridiska
fakulteten i Lund, 1. Lund.

Olrik, Axel

- 1909 At sidde paa høj. Danske studier. Utg av
Marius Kristensen och Axel Olrik för Universitets-
Jubilaets danske Samfund. Köpenhamn.
- 1922 Ragnarök, Berlin och Leipzig.

Olsen, Magnus

- 1905 Det gamle norske ö-navn Njardarlag. Christiania
Videnskabs-Selskabs forhandlinger for 1905 nr 5.
Christiania.
- 1909 Det kongelige Norske Videnskabers selskabs
skrifter nr 5. Trondhjem.
- 1910 Tjøsnuur og Tjøsnu blot. Arkiv för nordisk filologi
nr 26 ny följd nr 22, Lund.
- 1917 Om troldruner. Fordomtima. Skriftserie utgiven av
Oskar Lundberg. Nr. 11. Uppsala.
- 1926 Aettegård og helligdom. Institutet for sammenlignende
kulturforskning serie A, forelesninger IXa.
- 1935 Le prêtre-magicien et le dieu magicien. Revue de
l'histoire des religions. Tome CXI No 3 Maj - Juni
1935. Paris.

Olsen, O

- 1966 Hørg, hov og kirke. Aarbøger for nordisk old
kyndighed og historie. Köpenhamn.

Oppermaun, C J

- 1937 English Missionaries in Sweden and Finland. London.

Oxenstierna, Eric

- 1959 Så levde vikingarna. Stockholm.

The Oxford English Dictionary

- 1933 Utg av Humphrey Milford, Oxford.

Pettersson, Olof

1956 Jabæk and Jabmeaimo Lunds universitets årsskrift
avdelning 1, band 52 nr 6. Lund.

1957 Magic-Religion. Ethnos nr 3 - 4 1957.

Pipping, Hugo

1932 Rökstensinskriften en rättsurkund. Studier i nordisk
filologi utgivna genom Hugo Pipping, band 22.
Skrifter utgivna av svenska litteratursällskapet i
Finland 238. Helsingfors.

Pipping, Rolf

1948 Anteckningar till Västgötalagen. Studier i nordisk
filologi, band 35. Skrifter utgivna av Svenska
Litteratursällskapet i Finland nr 317, utgiven
av Rolf Pipping. Helsingfors.

Pirenne, Henri m fl

1961 Economic and social history of medieval Europe.
7:e upplagan. London.

Pokorny, Julius

1959 Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, band 1.
Bern och München.

Radnitzky, G

1970 Contemporary Schools of Metascience volym 2, con-
tinental schools of metascience. Göteborg.

Rehfeldt, Bernhard

1942 Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte, Berlin.

Rosén, Jerker

1962 Svensk historia I. (Sten Carlsson - Jerker Rosén,
Svensk historia) Stockholm.

Sandnes, Jørn

1974 Tingsted. Artikel i Klex volym 18 spalt 379ff.
Malmö.

Schlodermann, H

1974 Ting. Artikel i Klex volym 18. Malmö.

Schlyter, C J

1877 Ordbok till samlingen af Sveriges gamla lagar,
CISA volym 13, Lund.

Schmeidler, Bernhard

1918 Hamburg-Bremen und Nordost-Europa vom 9. bis
11. Jahrhundert, Leipzig.

Schmid, Toni

1934 Sveriges kristnande. Stockholm.

Schneider, H

1938 Die Götter der Germanen. Tübingen.

von See, Klaus

1964 Altnordische Rechtswörter. Tübingen.

Sigfússon, Björn

1958 Egils saga. Artikel i Klex volym 3, Malmö.

1960 Gísla saga Súrssonar. Artikel i Klex volym 5, Malmö.

1962 Íslendingabók. Klex volym 7, Malmö.

Solheim, Svale

1956 Horse-fight and horse-race in norse tradition. Studia Norvegica nr 8, utgiven av Olav Bø m fl. Oslo.

Ström, Folke

1942 On the sacral origin of the germanic death penalties. Lund.

Ström, Åke V

1967 Indogermanisches in der Völuspá. Numen volym 14, Leiden.

1975 Germanische Religion. I Åke V Ström och Haralds Biezais Germanische und baltische Religion. Die Religionen der Menschheit, utgiven av Christel M Schröder, band 19:1. Stuttgart.

Strömbäck, Dag

1928 Att helga land. Studier i landnáma och det äldsta rituella besiktningslagandet. Festskrift tillägnad Axel Hägerström. Utg av filosofiska och juridiska föreningarna i Uppsala. Uppsala.

1935 Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria. Stockholm och Köpenhamn. Nordiska texter och undersökningar utgivna i Uppsala av Bengt Hesselman del 5.

1942 Hade de germanska dödsstraffen sakralt ursprung? Saga och sed 1942. Uppsala.

Sveinsson, S Ó

1939 Íf volym 8, Reykjavik.

Svenska Akademiens Ordbok

1937 Volym 14 Lund.

1962 Volym 23, Lund.

1965 Volym 24, Lund.

Söderwall K F

1884 Ordbok öfver svenska medeltidsspråket 2. Lund.

1953-73 Ordbok öfver svenska medeltidsspråket, supplement. Utg av Karl-Gustav Ljunggren och Elias Wessén.

Taranger, Absalon

- 1934 Om kongevalg i Norge i sagatiden. Historisk tidskrift utgiven av Den Norske Historiske Forening. Band 30, 5:e rekke band 9, sid 110ff. Oslo.

Torstendahl, Rolf

- 1966 Historia som vetenskap. Stockholm.

Trillmich, Werner

- 1961 inledning och kommentarer till Rimberts Vita Anskarii, samt Adams av Bremen Gesta Hamburgensis. Quellen des 9. und 11. Jahrhundert. Band 11, utgivet av R Buchner, Berlin.

af Trolle, H

- 1915 Om ordalierna hos de germanska folken. Stockholm.

Uecker, Heiko

- 1966 Die altnordischen Bestattungssitten in der literarischen Überlieferung. München.

Vogt, W Heinrich

- 1937 Fluch, Eid, Götter - altnordisches Recht. Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, Band 57, sid 1 - 57, Weimar.

de Vries, Jan

- 1957 Altgermanische Religionsgeschichte 11. Grundriss der germanischen Philologie 12/2. Berlin.

- 1977 Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden.

Walker, D

- 1980 The Oxford companion to law. Oxford.

Weibull, Lauritz

- 1941 Ansgarius. Tidskrift för historisk forskning band 14 häfte 2. Stockholm.

Wennström, Torsten

- 1936 Tjuvnad och fornaemi. Rättsfilologiska studier i svenska landskapslagar. Lund.

Wessén, Elias.

- 1958 Runstenen vid Röks kyrka. Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitetsakademiens handlingar Filologisk-filosofiska serien 5. Stockholm.

Westman, Karl Gustav

- 1958 De svenska rättskällornas historia. Uppsala.

Widengren, Geo

- 1965 Die Religionen Irans. Die Religionen der Menschheit, band 14. Stuttgart.

- 1969 Der Feudalismus im alten Iran. Köln och Opladen.

Winding, Kjeld

1961 Danmarks historie, 2:a utgåvan. Köpenhamn.

Yrwing, H

1974 Ting på Gotland. Artikel i Klex volym 18. Malmö.

Åkerblom, Axel

1920 Den äldre eddan, del 2, Uppsala.

Ödman, Per Johan

1979 Tolkning, förståelse, vetande. Stockholm.

Önnerfors, A

1969 Tacitus Germania, 3:e upplagan. Stockholm.

FÖRKORTNINGAR

CISA	Corpus Juris Sveo-Gotorum Antiqui. Samling av Sveriges gamla lagar.
DkB	Det Kongelige Bibliotek.
DR	Danmarks Runeindskrifter.
DS	Svenskt diplomatarium.
EHD	English Historical Documents.
GA	Felix Liebermann, Die Gesetze der Angelsachsen.
H	Hauksbok.
HKR	Sturluson Snorri, Heimskringla.
ÍF	Íslanzk fornrit.
Klex	Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Malmö.
Lnb	Landnámabók.
M	Melabók.
NGL	Norges gamle love.
NK	Gustav Neckel - Hans Kuhn Edda.
Nry	Norges Indskrifter med de yngre runer.
Nrä	Norges Indskrifter med de aeldre runer.
S	Sturlubok.
SAOB	Svenska Akademien, Ordbok över det svenska språket.
Skj	Finnur Jónsson, Den norsk-islandske skjaldedigtning.
SnE	Sturluson Snorri, Edda.
Sr	Sveriges runinskrifter.

KOMPLETTERINGAR

Sid 292 not 23

Står: J Fritzner

Skall stå: J Fritzner sid 13

Sid 296 not 30

Står: Johan Fritzner

Skall stå: J Fritzner sid 13

Står: K F Söderwall

Skall stå: K.F.Söderwall sid 636

Sid 321

Står: Fritzner Johan

1972 Ordbog over det gamle norske Sprog
Oslo-Bergen-Tronsö.

Skall stå:

Fritzner Johan

1954 Ordbog over det gamle norske sprog,
del 3,Oslo.

